

CULTURA E DeSEnVOL- Vimento



CULTURA E DeSEnVOL- Vimento

Heloisa Buarque de Hollanda (org)

C974

Cultura e Desenvolvimento
/ organização Heloisa Buarque de Hollanda. – Rio de
Janeiro :
Aeroplano, 2004
200p/. : 12 x 21 cm

ISBN 85-86579-65-3

1. Cultura popular – Rio de Janeiro (Estado) –
Congressos.
I. Hollanda, Heloisa Buarque de, 1939-

04-2584

CDD 306.098153
CDU 316.7(815.3)

007787

Produção editorial:
Christine Dieguez

Capa:
Tita Nigri

Projeto gráfico e editoração eletrônica:
Renata Vidal

Revisão:
Itala Maduell

Aeroplano Editora e Consultoria
Av. Ataulfo de Paiva, 658 sala 402
Leblon – Rio de Janeiro – RJ
CEP 22440-030
Tel: (21) 2529-6974
Telefax: (21) 2239-7399
aeroplano@aeroplanoeditora.com.br
www.aeroplanoeditora.com.br

Sumário

Heloisa Buarque de Hollanda Apresentação	7
Boaventura de Sousa Santos Entre Próspero e Caliban – Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade	10
Jailson de Souza e Silva Identidade, território e práticas culturais: A experiência do Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré – Ceasm	74
Ecio de Salles Culturas transítivas	90
Marta Porto Cultura para o desenvolvimento: um desafio de todos	104
Maurício Torres Levantes bárbaros	114
Ferréz Poema	132

Paulo Roberto Pires Estilhaços de ficção, literatura viva	136
Paulo Lins Poema	144
Beatriz Resende A literatura brasileira na era da multiplicidade	148
Tião Santos Rádios Comunitárias: “Balangando o beijo” pelo direito de comunicar!	176
Zuenir Ventura Do bem e do mal	186
Sobre os autores	192
Sobre o evento	198

Apresentação

Seguramente, não é mais possível pensar as manifestações estéticas e culturais hoje sem articulá-las às questões básicas do desenvolvimento econômico e social. Por toda parte, emergem novos territórios culturais e disseminam-se novas dinâmicas de criação e intervenção que rapidamente se articulam como respostas e interpelações aos efeitos contraditórios dos processos neoliberais de globalização e transnacionalização da cultura e da informação.

Neste quadro, a evidência sinaliza a ocorrência de uma significativa alteração na função social da arte e a entrada definitiva da produção cultural no mercado e na economia, tornando-se elemento-chave nos processos de afirmação da cidadania, de geração de emprego e inclusão social.

O esforço do seminário Cultura e Desenvolvimento foi na direção de procurar debater os caminhos possíveis da cultura hoje e colocar em cena algumas perguntas inadiáveis: Como pensar a radicalidade do binômio desenvolvimento/cultura no Brasil? Como trabalhar as possibilidades de ampliação do paradigma dos direitos humanos para a área cultural? Como potencializar o rendimento político-cultural das redes cidadãs e das “multidões”? Como refuncionalizar a geopolítica da produção e do consumo cultural no quadro transnacional? Como oferecer novos dados e variáveis para a formulação de

políticas concretas de desenvolvimento para a área da cultura?

Com este naipe de perguntas em mente, pretendíamos promover a discussão e o mapeamento dos movimentos civis e culturais emergentes e novas perspectivas críticas para a compreensão dos fenômenos culturais surgidos nas grandes periferias urbanas e seu alcance de inclusão e desenvolvimento social.

Outro objetivo não menos importante deste seminário foi a criação de canais produtivos e a promoção de articulações concretas e permanentes entre estas novas manifestações que se apresentam desafiando os limites entre classes sociais e fronteiras culturais e a academia.

Os textos reunidos neste volume procuram trazer subsídios a este debate. São escritos em diferentes tons e linguagens por ativistas, professores, pesquisadores, jornalistas, editores e artistas. Em todos, uma preocupação comum: a atividade cultural enquanto função radical na vida política do país.

Assim, temos um conjunto polivalente de reflexões, análises, relatos e testemunhos no qual os poemas de Paulo Lins e Ferréz ou a crônica de Zuenir Ventura sobre Paulo Nogueira dialogam com ensaios como o de Ecio de Salles propondo um tipo de “articulação poliglota”, capaz de agir junto a múltiplos pontos de interseção institucionais e sociais na promoção de uma cidadania cultural, o artigo de Marta Porto situando, em boa hora, a invisibilidade e a

insuficiência histórica do debate sobre Cultura e Desenvolvimento nas políticas culturais no Brasil ou de Jailson de Souza e Silva sobre as perspectivas conceituais e socioculturais do fortalecimento de uma dinâmica de redes cidadãos como noção estruturante das ações que desenvolve no Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré. Outra experiência importante relatada neste volume é a de Tião Santos em Balangando o beijo pelo direito de comunicar, sobre a atuação de 15 mil rádios comunitárias que recriam, diariamente, espaços de liberdade de expressão e cidadania.

Na área da literatura, Beatriz Resende e Paulo Roberto Pires fazem um inventário crítico das tendências de nossa literatura viva ao lado de Maurício Torres, editor da Casa Amarela, que aponta, em Levantes bárbaros, o provável e bem-vindo processo de geração de um novo cânone para as letras nacionais vindo das novas expressões literárias, marcadas pela consciência do local, pela população marginal.

Abrindo o volume, o texto de Boaventura de Sousa Santos nos oferece uma categoria teórica: a noção de interidentidade para pensar a questão dos colonialismos internos e das possibilidades de uma globalização contra-hegemônica para este século 21.

Heloisa Buarque de Hollanda
novembro de 2004

Entre Próspero e Caliban Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade¹

Boaventura de Sousa Santos

Concentrando-se na análise dos processos identitários no espaço-tempo da língua portuguesa, este trabalho pretende ser um contributo para o estudo do pós-colonialismo. Se a identidade moderna ocidental é, em grande medida, produto do colonialismo, a identidade no espaço-tempo de língua portuguesa reflecte as especificidades do colonialismo português. Trata-se de um colonialismo subalterno, ele próprio “colonizado” em sua condição semiperiférica, que não é facilmente entendido à luz das teorias que hoje dominam o pensamento pós-colonial nos países centrais, um pensamento baseado no colonialismo hegemónico. O autor propõe o conceito de interidentidade para dar conta de uma constelação identitária complexa, em que se combinam traços de colonizador com traços de colonizado. A falta e a saudade de hegemonia (ou imaginação do centro) propiciou a formação de colonialismos internos que perduram até hoje. À luz disto, o autor conclui que o pós-colonialismo no espaço-tempo de língua portuguesa – um pós-colonialismo situado – deve manifestar-se, em tempo de globalização neoliberal, como anticolonialismo e globalização contra-hegemónica.

Com este trabalho pretendo dar mais um passo numa investigação em curso sobre os processos identitários no espaço-tempo da língua portuguesa, ou seja, numa vasta e multissecular zona de contato que envolveu portugueses e outros povos da América, Ásia e África. As hipóteses de trabalho que orientam esta investigação foram formuladas em trabalhos anteriores. Relembro-as aqui de modo muito sumário.

A primeira hipótese é que desde o século XVII Portugal é um país semiperiférico no sistema mundial capitalista. Essa condição – a que melhor caracteriza a longa duração moderna da sociedade portuguesa – evoluiu ao longo dos séculos mas manteve seus traços fundamentais: um desenvolvimento económico intermédio e uma posição de intermediação entre o centro e a periferia da economia-mundo; um Estado que, por ser simultaneamente produto e produtor dessa posição intermédia e intermediária, nunca assumiu plenamente as características do Estado moderno dos países centrais, sobretudo as que se cristalizaram no Estado liberal a partir de meados do século XIX. A segunda hipótese é que essa complexa condição semiperiférica se reproduziu com base no sistema colonial e reproduz-se, há quinze anos, no modo como Portugal está inserido na União Europeia (UE). Daí decorrem três sub-hipóteses: o colonialismo português, sendo conduzido por um país semiperiférico, foi ele próprio semiperiférico – um colonialismo subalterno; por suas características e duração histórica, a relação colonial protagonizada por Portugal impregnou de modo muito particular e intenso as configurações de poder social, político e cultural não só nas colónias como no seio da própria sociedade portuguesa; o processo de integração na UE, apesar de sua curtíssima duração quando comparado com o ciclo colonial, parece destinado a ter na sociedade portuguesa um impacto tão dramático quanto o que teve o colonialismo – em aberto está a questão do sentido e conteúdo desse impacto³.

A terceira hipótese geral diz respeito ao valor analítico da teoria do sistema mundial para entender a posição de Portugal – se periférica, semiperiférica ou central – nas atuais condições de globalização.³ A quarta hipótese é que a cultura portuguesa é uma cultura de fronteira: não tem conteúdo, tem sobretudo forma, e essa forma é a da zona fronteira. A cultura portuguesa sempre teve uma grande dificuldade em se diferenciar de outras culturas nacionais ou, se preferirmos, uma grande capacidade para não se diferenciar de outras culturas nacionais, mantendo até hoje uma forte heterogeneidade interna⁴.

Neste texto, debruço-me sobre as práticas e discursos que caracterizam o colonialismo português e o modo como impregnaram os regimes identitários nas sociedades que dele participaram, tanto durante o período colonial como depois da independência das colônias, com incidência sobretudo na África e na América.

O colonialismo português e o pós-colonialismo

- A especificidade do colonialismo português

Formular a caracterização do colonialismo português como “especificidade” exprime as relações de hierarquia entre os diferentes colonialismos europeus. Se a especificidade é a afirmação de um desvio em relação a uma norma geral, nesse caso a norma é dada pelo colonialismo britânico: é em relação a ele que se define o perfil – subalterno – do colonialismo português. Tal subalternidade é dupla, porque ocorre tanto no domínio das práticas como no dos discursos coloniais. No domínio das práticas, a subalter-

nidade está no fato de que Portugal, como país semiperiférico, foi ele próprio, durante longo período, um país dependente – em certos momentos quase uma “colônia informal” – da Inglaterra. Tal como ocorreu com o colonialismo espanhol, a conjunção do colonialismo português com o capitalismo foi muito menos direta do que a que caracterizou o colonialismo britânico. Em muitos casos essa conjunção se deu por delegação, ou seja, sob o impacto da pressão inglesa por meio de mecanismos como condições de crédito e tratados internacionais desiguais. Assim, enquanto o Império Britânico assentou num equilíbrio dinâmico entre colonialismo e capitalismo, o Português assentou num desequilíbrio, igualmente dinâmico, entre um excesso de colonialismo e um déficit de capitalismo.

No domínio dos discursos coloniais, a subalternidade do colonialismo português reside no fato de que desde o século XVII a história do colonialismo foi escrita em inglês, e não em português. Isso significa que o colonizador português tem um problema de auto-representação algo semelhante ao do colonizado pelo colonialismo britânico. A necessidade de definir o colonialismo português em sua especificidade quanto ao colonialismo hegemônico significa a impossibilidade ou dificuldade de defini-lo em termos que não reflitam essa subalternidade. Por um lado, o colonizado português tem um duplo problema de auto-representação: em relação ao colonizador que o colonizou e em relação ao colonizador que, não o tendo colonizado, escreveu no entanto a história de sua sujeição colonial. Por outro, o problema de

auto-representação do colonizador português cria uma disjunção caótica entre o sujeito e o objeto de representação colonial que, por sua vez, cria um campo aparentemente vazio de representações (mas, de fato, cheio de representações subcodificadas) que, do ponto de vista do colonizado, constitui um espaço de manobra adicional para tentar sua auto-representação para além da representação de sua subalternidade.

A especificidade do colonialismo português assenta basicamente em razões de economia política – a sua condição semiperiférica⁵ –, o que não significa que esta tenha se manifestado apenas no plano econômico. Ao contrário, manifestou-se igualmente nos planos social, político, jurídico, cultural, no plano das práticas cotidianas de convivência e sobrevivência, de opressão e resistência, de proximidade e distância, no plano dos discursos e narrativas, do senso comum e dos outros saberes, das emoções e afetos, dos sentimentos e ideologias. A grande assimetria entre o colonialismo inglês e o português foi o fato de que o primeiro não teve de romper com um passado descoincidente de seu presente. O colonialismo inglês foi sempre o colonialismo-norma desde a sua origem porque protagonizado pelo país que impunha a normatividade do sistema mundial. No caso português, uma vez criada a possibilidade de um colonialismo retroativo, como discurso de dessincronia e ruptura, este pôde ser manipulado ao sabor das exigências e conjunturas políticas. Tanto se ofereceu a leituras inquietantes – *e.g.* o subdesenvolvimento do colonizador produziu o subdesenvolvimento do colonizado, uma dupla

condição que só poderia ser superada por uma política colonialista desenvolvida – como reconfortantes – *e.g.* o lusotropicalismo, “Portugal, do Minho a Timor”, colonialismo cordial –, mas quase todas as leituras tiveram elementos inquietantes e reconfortantes. A negatividade do colonialismo português foi sempre o subtexto de sua positividade e vice-versa.

- O pós-colonialismo

O pós-colonialismo deve ser entendido em duas acepções principais. A primeira é a de um período histórico, aquele que se sucede à independência das colônias, e a segunda é a de um conjunto de práticas e discursos que desconstruem a narrativa colonial escrita pelo colonizador e procuram substituí-la por narrativas escritas do ponto de vista do colonizado. Na primeira acepção o pós-colonialismo traduz-se num conjunto de análises econômicas, sociológicas e políticas sobre a construção dos novos Estados, sua base social, sua institucionalidade e sua inserção no sistema mundial, as rupturas e continuidades com o sistema colonial, as relações com a ex-potência colonial e a questão do neocolonialismo, as alianças regionais etc. Na segunda acepção, insere-se nos estudos culturais, lingüísticos e literários e usa privilegiadamente a exegese textual e as práticas performativas para analisar os sistemas de representação e os processos identitários. Nessa acepção o pós-colonialismo contém uma crítica, implícita ou explícita, aos silêncios das análises pós-coloniais na primeira acepção. Por me centrar neste texto nos sistemas de representação e processos

identitários, reporto-me ao pós-colonialismo na segunda acepção, ainda que as análises próprias à primeira sejam recorrentemente trazidas a cotejo.

Minha hipótese de trabalho é que as diferenças do colonialismo português devem repercutir nas diferenças do pós-colonialismo no espaço da língua oficial portuguesa, nomeadamente em relação ao pós-colonialismo anglo-saxão. A primeira diferença é que a experiência da ambivalência e da hibridez entre colonizador e colonizado, longe de ser uma reivindicação pós-colonial, foi a experiência do colonialismo português durante longos períodos. O pós-colonialismo anglo-saxão parte de uma relação colonial assente na polarização extrema entre colonizador e colonizado, entre Próspero e Caliban, uma polarização que é tanto uma prática de representação como a representação de uma prática, e é contra ela que a subversão da crítica pós-colonial se dirige e faz sentido. Mas onde ancorar a subversão quando essa polarização está, pelo menos durante largos períodos, fortemente atenuada ou matizada? O pós-colonialismo em língua oficial portuguesa tem de centrar-se bem mais na crítica da ambivalência do que na reivindicação desta, e a crítica residirá em fazer a distinção entre formas de ambivalência e hibridação que efetivamente dão voz ao subalterno (as hibridações emancipatórias) e aquelas que usam a voz do subalterno para silenciá-lo (hibridações reacionárias).

A segunda diferença do pós-colonialismo de língua oficial portuguesa reside na questão racial sob a forma da cor da pele. Para os críticos pós-coloniais anglo-saxões a cor da pele é um limite

incontornável às práticas de imitação e de assimilação porque, consoante os casos, ou nega por fora da enunciação o que a enunciação afirma ou então afirma o que ela nega. No caso do pós-colonialismo português há que contar com a ambivalência e a hibridação na própria cor da pele – o mulato e a mulata –, ou seja, o espaço-entre, a zona intelectual que o crítico pós-colonial reivindica para si, encarna no mulato como corpo e zona corporal. O desejo do outro em que Bhabha funda a ambivalência da representação do colonizador⁶ não é um artefato psicanalítico nem é duplicado pela linguagem: é físico, criador, multiplica-se em criaturas. A miscigenação não é a consequência da ausência de racismo, como pretende a razão lusocolonialista ou lusotropicalista, mas certamente é a causa de um racismo de tipo diferente. Por isso, também a existência da ambivalência ou hibridação é trivial no contexto do pós-colonialismo português. Importante será elucidar as regras sexistas da sexualidade que quase sempre deitam na cama o homem branco e a mulher negra, e não a mulher branca e o homem negro. Ou seja, o pós-colonialismo português exige uma articulação densa com a questão da discriminação sexual e o feminismo.

A terceira diferença do pós-colonialismo português reside numa dimensão de ambivalência e hibridação insuspeitável no caso anglo-saxão. Ao contrário do que sucede neste último, a ambivalência das representações não decorre apenas de não haver uma distinção clara entre a identidade do colonizador e a do colonizado, mas também de essa distinção estar inscrita na própria identidade do colonizador. A identidade do

colonizador português não se limita a conter em si a identidade do outro, o colonizado por ele, pois contém ela própria a identidade do colonizador enquanto colonizado por outrem. O Próspero português não é apenas um Próspero calibanizado: é um Caliban quando visto da perspectiva dos Super-Prósperos europeus. A identidade do colonizador português é, assim, duplamente dupla, constituída pela conjunção de dois outros: o outro que é o colonizado e o outro que é o próprio colonizador enquanto colonizado. Foi essa aguda duplicidade que permitiu ao português ser emigrante, mais do que colono, nas “suas” próprias colônias.

Pode-se pois concluir que a “disjunção da diferença” é bem mais complexa no caso do pós-colonialismo português – uma complexidade que paradoxalmente pode redundar em conjunções ou cumplicidades insuspeitas entre o colonizador e o colonizado. O “outro” colonizado pelo colonizador não é totalmente outro em relação ao “outro” colonizado do colonizador. Ao contrário do pós-colonialismo anglo-saxão, não há um outro: há dois que nem se juntam nem se separam, apenas interferem no impacto de cada um deles na identidade do colonizador e do colonizado. O outro-outro (o colonizado) e o outro-próprio (o colonizador ele próprio colonizado) disputam na identidade do colonizador a demarcação das margens de alteridade, mas nesse caso a alteridade está, por assim dizer, dos dois lados da margem.

É por isso também que o estereótipo do colonizado não teve nunca o fechamento que é atribuído ao estereótipo no Império Britânico, ou,

pelo menos, o seu fechamento foi sempre mais inconsequente e transitório. A penetração sexual convertida em penetração territorial e interpenetração racial deu origem a significantes flutuantes que sufragaram, com o mesmo grau de cristalização, estereótipos contrários consoante a origem e a intenção da enunciação. Sufragaram o racismo sem raça ou, pelo menos, um racismo mais “puro” do que a sua base racial. Sufragaram também o sexismo sob o pretexto do anti-racismo. Por essa razão, a cama sexista e inter-racial pôde ser a unidade de base da administração imperial e a democracia racial pôde ser exibida como um troféu anti-racista sustentado pelas mãos brancas, pardas e negras do racismo e do sexismo.

O fato de o colonizador ter a vivência de ser colonizado não significa que se identifique mais ou melhor com o seu colonizado. Tampouco significa que o colonizado por um colonizador-colonizado seja menos colonizado que outro colonizado por um colonizador-colonizador. Significa apenas que a ambivalência e a hibridação detectadas pelo pós-colonialismo anglo-saxônico estão, no caso do pós-colonialismo português, muito além das representações, dos olhares, discursos e práticas de enunciação. São corpos e encarnações, vivências e sobrevivências cotidianas ao longo de séculos, sustentados por formas de reciprocidade entre o colonizador e o colonizado insuspeitáveis no espaço do Império Britânico.

Para explicar essa diferença é necessário introduzir uma outra, sobre os jogos de autoridade. Nos estudos pós-coloniais o colonizador surge sempre como um sujeito soberano, a encarnação metafórica do império. Ora, no

colonialismo português tal não se pode pressupor sem mais. Só durante um curto período – a partir do final do século XIX, na África – é que o colonizador encarna o império, e mesmo assim em circunstâncias muito seletivas. Fora disso, o colonizador apenas se representa a si próprio. É um auto-império e, como tal, tão livre para o máximo excesso como para o máximo defeito da colonização. Mas precisamente porque essa identidade imperial não lhe é outorgada por ninguém além dele, ele é de fato um sujeito tão desprovido de soberania quanto o colonizado. Por isso, a autoridade não existe para além da força ou da negociação que é possível mobilizar na zona de encontro.

Essa dupla ambivalência das representações afeta não apenas a identidade do colonizador, mas também a do colonizado. É possível que o excesso de alteridade que identifiquei no colonizador português seja igualmente identificável no seu colonizado. Sobretudo no Brasil, é possível imaginar que a identidade do colonizado foi construída, em alguns períodos pelo menos, a partir de um duplo outro: o outro do colonizador direto português e o outro do colonizador indireto britânico. Essa duplicidade transformou-se mesmo em elemento constitutivo do mito das origens e das possibilidades de desenvolvimento do Brasil, como veremos adiante. Instaurou uma fratura que até hoje é tema de um debate que divide os brasileiros entre os que se sentem vergados pelo excesso de passado e os que se sentem vergados pelo excesso de futuro.

O colonialismo português carrega consigo o estigma de uma indecidibilidade que deve ser

objeto primordial do pós-colonialismo português. A colonização por parte de um Próspero incompetente, relutante, originariamente híbrido, redundou em subcolonização ou em hipercolonização? Uma colonização particularmente capacitante ou incapacitante para o colonizado? Um Próspero caótico e absenteísta não terá aberto espaço para a emergência de Prósperos substitutos no seio dos Calibans? Não será por isso que, no contexto do pós-colonialismo português, a questão do neocolonialismo é menos importante que a do colonialismo interno? O déficit de colonialismo e de neocolonialismo ajuda a explicar a especificidade das formas políticas que emergiram com a independência das grandes colônias. Em sentidos opostos, essas formas divergiram da norma de descolonização estabelecida pelo colonialismo hegemônico. No caso do Brasil, tratou-se de uma das independências mais conservadoras e oligárquicas da América Latina e a única sob a forma de monarquia. Com ela estavam criadas as condições para que o colonialismo externo sucedesse o colonialismo interno, para que o poder colonial sucedesse a colonialidade do poder. Já no caso de Angola e Moçambique o desvio da norma foi no sentido de os novos países independentes adotarem regimes revolucionários que, no contexto da Guerra Fria, os colocavam do lado oposto àquele em que Portugal os tinha mantido enquanto colônias. As vicissitudes por que passaram esses países nos últimos 25 anos (fim da Guerra Fria, guerra civil) não nos permitem avaliar em que medida o colonialismo interno irá caracterizar os novos países.

A indecidibilidade do colonialismo português constitui uma mina de investigação para um pós-colonialismo contextualizado, ou seja, que não se deixe armadilhar pelo jogo de semelhanças e diferenças do colonialismo português em relação ao colonialismo hegemônico. Caso contrário, uns apenas verão semelhanças e outros diferenças, e entre uns e outros a indecidibilidade escapar-se-á como um derradeiro objeto incomensurável, invisível para si próprio como o olhar. No atual contexto o pós-colonialismo contextualizado pressupõe cuidadosas análises históricas e comparadas dos colonialismos e do que se lhes seguiu. É crucial responder à pergunta sobre quem descoloniza o que e como. Só assim o discurso pós-colonial pode fazer jus à disseminação que Bhabha propõe: um discurso que se move entre diferentes formações culturais e processos sociais sem uma causa lógica central⁸. Sem tal especificação histórica e comparativa o pós-colonialismo será mais uma forma de imperialismo cultural, e uma forma particularmente insidiosa porque credivelmente antiimperialista.

Jogos de espelhos I: um Caliban na Europa

As identidades são o produto de jogos de espelhos entre entidades que, por razões contingentes, definem as relações entre si como relações de diferença e atribuem relevância a tais relações. As identidades são sempre relacionais mas raramente são recíprocas. A relação de diferenciação é uma relação de desigualdade que se oculta na pretensa incomensurabilidade das diferenças. Quem tem poder para declarar a

diferença tem poder para declará-la superior às outras diferenças em que se espelha. A identidade é originariamente um modo de dominação assente num modo de produção de poder que designo por “diferenciação desigual”⁹. As identidades subalternas são sempre derivadas e correspondem a situações em que o poder de declarar a diferença se combina com o poder para resistir ao poder que a declara inferior. Na identidade subalterna a declaração da diferença é sempre uma tentativa de apropriar uma diferença declarada inferior de modo a reduzir ou eliminar sua inferioridade. Sem resistência não há identidade subalterna, há apenas subalternidade.

A identidade dominante reproduz-se assim por dois processos distintos: pela negação total do outro e pela disputa com a identidade subalterna do outro. Quase sempre o primeiro conduz ao segundo. Por exemplo, a identidade dominante e mesmo matricial da modernidade ocidental – Próspero/Caliban, civilizado/selvagem – reproduziu-se inicialmente pelo primeiro processo e depois pelo segundo. Em diferentes jogos de espelho, os dois processos continuam a vigorar. Do ponto de vista do diferente superior, porém, a identidade dominante só se transforma em fato político na medida em que entra em disputa com identidades subalternas. É esse o fato político que hoje designamos por “multiculturalismo”. Em qualquer dos seus modos de reprodução a identidade dominante é ambivalente, pois mesmo a negação total do outro só é possível mediante a produção ativa da inexistência do outro. Essa produção implica sempre o desejo do outro na forma de uma ausência abissal, de uma carência

insaciável. Tal ambivalência está bem patente na representação da América no início da expansão européia. A maioria dos relatos da descoberta do novo continente e das narrativas de viagens reflete uma peculiar fusão de imagens idílicas, utópicas e paradisíacas com as de práticas cruéis e canibalísticas dos nativos. De um lado, a natureza luxuriante e benevolente; do outro, a antropofagia repulsiva.

Sobre os jogos de identidade no espaço-tempo português, adianto as seguintes hipóteses. Em primeiro lugar, esses jogos são particularmente complexos pelo fato de os portugueses terem estado ao longo da história dos dois lados do espelho: como Próspero visto ao espelho de Caliban e como Caliban visto ao espelho de Próspero. A segunda hipótese, decorrente da anterior, é que a ambivalência é potenciada nesse espaço-tempo pelo fato de o sujeito de desejo ter sido também objeto de desejo. A terceira hipótese é que a identidade dominante nesse espaço-tempo nunca produziu de modo conseqüente a negação total do outro e talvez por isso tampouco soube confrontar-se politicamente com as identidades subalternas. Nesta seção e nas seguintes aduzirei alguma prova dessas hipóteses.

As características com que os portugueses foram construindo, a partir do século XV, a imagem dos povos nativos de suas colônias são muito semelhantes às que lhes eram atribuídas, a partir da mesma altura, por viajantes, comerciantes e religiosos vindos da Europa do Norte¹⁰: do subdesenvolvimento à precariedade das condições de vida, da indolência à sen-

sualidade, da violência à afabilidade, da falta de higiene à ignorância, da superstição à irracionalidade. O contraste entre Europa do Norte e Portugal está bem patente no relato do frade Claude de Bronseval, secretário do abade de Clairvaux, sobre a viagem que fizeram a Portugal e Espanha entre 1531 e 1533. Queixam-se recorrentemente das péssimas estradas, do caráter rústico das pessoas, do alojamento e tratamento paupérrimos, bem “à maneira do país”, do hábito dos nobres ou homens honrados de reservarem para albergar os estrangeiros as casas mais miseráveis para não serem vistos como estalajadeiros. Quanto à educação dos frades, dizem, “são poucos os que nestes reinos hispânicos gostam de latim. Eles não gostam senão da sua língua vulgar”. A descrição de Lisboa não poderia ser mais significativa da atitude geral dos viajantes:

[E]sta cidade densamente povoada é um antro de judeus, alimento de uma multidão de indianos, uma masmorra dos filhos da Agar, um reservatório de mercadorias, uma fornalha de agiotas, um estábulo de luxúria, um caos de avareza, uma montanha de orgulho, um refúgio para fugitivos, um porto para franceses cadastrados.¹¹

Ao analisar três relatos de estrangeiros escritos no decênio de 1720, Castelo Branco Chaves afirma que

o conspecto geral do país que se apreende é o de uma terra fértil, rica mas desaproveitada, vivendo quase exclusivamente do ouro do Brasil. Parte

*do que comia, do que vestia, as madeiras para as construções urbanas e navais, a maioria do necessário à vida, tudo vinha de fora, da Inglaterra e da Holanda, particularmente comprado com o ouro brasileiro. O português é mandrião, nada industrioso, não aproveita as riquezas da sua terra, nem sabe fazer vender as das suas colônias.*¹²

Com exceção da referência final às colônias, essa caracterização corresponde ponto por ponto ao que então e desde há dois séculos se dizia dos povos nativos da América e da África: os portugueses são vingativos até a crueldade, dissimulados, motejadores, frívolos e tolos. Crueldade, espírito de vingança, dissimulação, frivolidade e tolice são parte constitutiva do estereótipo dos europeus a respeito dos africanos ou dos povos ameríndios. Essa assimilação está muitas vezes implícita nos relatos quando a cor da pele dos portugueses é invocada para confirmar a veracidade do estereótipo. Segundo um dos relatos, os portugueses são “na sua maior parte muito morenos, o que resulta do clima e ainda mais do cruzamento com negros”¹³. Ao mesmo tempo que os portugueses proclamavam a miscigenação como um triunfo humanista ou um engenhoso expediente colonialista, a mesma miscigenação era-lhes inscrita na pele como um ônus pelo olhar do Próspero europeu.

É a partir da segunda metade do século XVIII, como afirma Chaves, e por invenção sobretudo dos ingleses, que a “lenda negra” de Portugal e dos portugueses como povo decaído, degenerado, imbecilizado mais se aprofunda. Em

dezembro de 1780 o capitão inglês Richard Crocker escreve de Lisboa:

*Os homens portugueses são, sem dúvida, a raça mais feia da Europa. Bem podem eles considerar a denominação de “ombre blanco” [...] uma distinção. Os portugueses descendem de uma mistura de judeus, mouros, negros e franceses, e pela sua aparência e qualidade parecem ter reservado para si as piores partes de cada um desses povos. Tal como os judeus, são mesquinhos, enganadores e avaros. Tal como os mouros, são ciumentos, cruéis e vingativos. Tal como os povos de cor, são servis, pouco dóceis e falsos, e parecem-se com os franceses na vaidade, artifício e gabarolice.*¹⁴

No início do século XIX os portugueses são em geral descritos como camponeses algo primitivos. Em setembro de 1808 o oficial da marinha inglesa Charles Adam escreve de Lisboa a um amigo: “Vou fazer o possível para arranjar [...] livros espanhóis, dizem-me que não há livros portugueses que valha a pena ter”¹⁵. Durante sua estada em Portugal entre 1808 e 1814, August Schaumann, comissário alemão do exército inglês, lamenta nos seguintes termos depreciativos a situação de um povo que se vê invadido, não por um, mas por dois países, um que o ataca (a França) e outro que o defende (a Inglaterra): “De todo o meu coração tenho pena destes pobres diabos”¹⁶. Pela mesma época Lord Byron visita Portugal (1809) e escreve o seu famoso poema *Peregrinação de Childe Harold*: “Palácio e cabana são igualmente imundos; seus morenos habitantes

educados sem asseio; e ninguém, fidalgo ou plebeu, cuida da limpeza do casaco ou da camisa, [...] os cabelos por pentear, mal asseados”. E para não restarem dúvidas, eis a comparação com os espanhóis: “O camponês espanhol é tão soberbo como o duque mais nobre e conhece bem a distância que vai dele ao escravo português, o último dos escravos”¹⁷.

No final do século XVII, o reverendo anglicano John Colbatch, que ocupou o posto de capelão da British Factory em Lisboa, deixara uma opinião em geral mais favorável dos portugueses, não deixando ao mesmo tempo de denunciar o “ódio mortal” que alimentavam pelos estrangeiros e de lamentar a sua pouca gratidão para com os ingleses, que tantas vezes foram seus “salvadores”¹⁸. Robert Southey visitou Portugal pela primeira vez em 1796, e apesar de pretender mostrar admiração pelos portugueses não deixou de tachá-los como povo retrógrado, supersticioso, sujo, preguiçoso, ignorante, desonesto, tolhido pela tirania do Estado e da Igreja, ambos corruptos e ignaros, e servido por instituições insólitas e chocantes, como a Justiça, “geralmente inoperante ou precipitada, que deixava impunes os muitos assaltantes e assassinos”, ou a medicina, “exercida por médicos que nada sabiam do ofício e desacreditados pelos doentes, que preferiam considerar as melhoras que sentiam como obra de Deus”. E para compor a simetria com os estereótipos europeus sobre os povos da África ou da América, afirma Southey: “A sensualidade é sem dúvida o vício dos portugueses. As imagens debochadas de Camões, a sua ilha dos amores e Vênus protetora do Gama demonstram que eles se vangloriam de deboches desse tipo”¹⁹.

A simetria entre os estereótipos dos portugueses por parte dos europeus do Norte e os estereótipos dos povos da América e da África por parte dos europeus do Norte e do Sul torna-se particularmente consistente na ambivalência com que a estigmatização do outro é penetrada pelo desejo radical do outro. Vimos atrás como as primeiras imagens e narrativas da América combinam a exaltação da natureza idílica e da vida simples com a condenação veemente das práticas cruéis e repulsivas do canibalismo. Esse contraste tem um paralelo intrigante nos relatos sobre Portugal feitos por viajantes europeus a partir do século XVIII, em que a beleza das paisagens, a terra rica, o clima ameno são recorrentemente contrapostos à rudeza e brutalidade dos portugueses, como nesta formulação de Lord Byron: “Por que desbarataste, ó natureza, as tuas maravilhas com semelhante gente? Eis que em vário labirinto de montes e vales surge o glorioso éden de Sintra”²⁰. Mas o contraste está presente em muitos outros relatos. O mesmo Robert Southey que avalia severamente os portugueses é o que exalta as belezas naturais do país e exclama: “Daria um dos meus olhos à cega Fortuna se ela me deixasse olhar o Tejo com o outro”²¹. A terra fértil mas desaproveitada é um *topos* recorrente dos relatos. Carlos de Merveilleux, médico naturalista francês a quem D. João V convidou para escrever “a história natural destes reinos”, diz que “as terras produzem quase sem trabalho e indenizam abundantemente os cuidados com o seu cultivo”, e arremata: “Que riquezas não extrairia Sua Majestade dos seus estados se eles fossem povoados por [...] gentes laboriosas”²².

A dialética de estranheza/desejo e repulsão/atração presente na descrição dos animais do continente americano e da relação dos índios com eles é também identificável nos relatos dos viajantes estrangeiros em Portugal. Eis o que escreve uma viajante inglesa na década de 1890:

*... os porcos desta região são terrivelmente feios. São uns animais enormes com orelhas compridas, lombos imensos, [...] costados ocos [...]. Apesar disso, os aldeões consideram essas criaturas como animais domésticos que respondem aos nomes que lhes põem e vêm quando os chamam, como os cães, e gostam muito que lhes falem e acariciem.*²³

A dialética da representação do colonizado faz deste, como vimos, um ser simultaneamente atrativo e repulsivo, dócil e ameaçador, leal e traiçoeiro, utópico e diabólico. Daí que os estereótipos não sejam unívocos nem consistentes: consoante as necessidades de representação do colonizador, predominam estereótipos ora negativos, ora positivos, ainda que uns e outros se pertençam mutuamente. Essa dialética tem igualmente paralelo nas representações dos estrangeiros a respeito dos portugueses. Ao lado das representações “negativas”, que ilustrei acima, há igualmente representações “positivas”. Aliás, tal como aconteceu com as narrativas coloniais a respeito do colonizado, a disputa sobre “o perfil do português” foi por vezes acesa entre os observadores estrangeiros. Os estereótipos negativos passam a dominar na segunda metade do século XVIII, à medida que se aprofunda o

domínio britânico sobre Portugal, mas ao longo de toda a época moderna são frequentes as narrativas que procuram pôr em causa narrativas anteriores e propor alternativas. Alguns prosélitos da representação procuram mesmo reconstruir a história das representações dos portugueses de modo a fazer salientar sua face positiva, como é o caso de Rose Macaulay²⁴. Entre os estereótipos positivos, o dos brandos costumes é talvez o mais consistente, apesar de muito recente, e está na base de outro ainda mais recente: o do lusotropicalismo.

O que pretendo mostrar é que tanto a carga positiva como a carga negativa dos estereótipos têm paralelos por vezes surpreendentes com os estereótipos coloniais. Num trabalho importante sobre o sistema de representações sociais identitárias dos portugueses, Pereira Bastos reconstrói assim o perfil do português saído dos estudos do sociólogo francês Paul Descamps, que fez investigação em Portugal nos anos 1930 a convite de Salazar: predomínio do amor sobre os interesses materiais; saudosismo e propensão para a melancolia; exagerada moleza do caráter; desvirilização e hipersensibilidade; temperamento nervoso, emotividade e compaixão; espírito poético; amabilidade e docilidade; “alma feminina”; propensão para a simulação; desejos ilimitados e apelo ao irreal; espírito aventureiro; falta de perseverança, de capacidade empresarial e de chefia; ausência da noção de importância do tempo e da pontualidade; incompreensão das consequências sociais das ações.²⁵ É importante nesse rol a complexa ambivalência de atração e repulsão. Mas mais importante ainda é que, em

pleno século XX, muitas das características atribuídas aos portugueses têm semelhanças surpreendentes com as que as narrativas colonialistas, inclusive as portuguesas, atribuíam ao negro africano e ao índio americano.

Jogos de espelhos II: um Próspero calibanizado

Os portugueses nunca puderam instalar-se comodamente no espaço-tempo originário do Próspero europeu. Ali viveram como que internamente deslocados em regiões simbólicas que não lhes pertenciam e onde não se sentiam à vontade. Foram objeto de humilhação e de celebração, de estigmatização e de complacência, mas sempre com a distância de quem não é plenamente contemporâneo do espaço-tempo que ocupa. Forçados a jogar o jogo dos binarismos modernos, tiveram dificuldades em saber de que lado estavam. Nem Próspero nem Caliban, restaram-lhes a liminaridade e a fronteira, a interidentidade como identidade originária. Acontece que, em aparente contradição com tudo isso, Portugal foi a primeira potência europeia a lançar-se na expansão ultramarina e a que manteve por mais tempo o seu império. Se o colonialismo jogou um papel central no sistema de representações da modernidade ocidental, Portugal teve uma participação pioneira na construção desse sistema e, portanto, no jogo de espelhos fundador entre Próspero e Caliban. O enigma é, pois: como é que o Caliban europeu pôde ser Próspero além-mar? Ou será que, porque nunca assumiu nenhuma dessas identidades plena e exclusivamente, pôde assumir as duas simultaneamente?

A hegemonia de Portugal no sistema mundial moderno foi de curta duração, e no final do século XVI os significantes de Próspero e Caliban circulavam fora do controle dos portugueses. As inscrições desses significantes nos sistemas de representação dos portugueses foram de tal modo complexas e fizeram-se durante um período tão longo que acabaram por dar origem a estereótipos e mitos contraditórios, sobrecarregados de meias-verdades. Até hoje a construção histórica das descobertas e do colonialismo portugueses está assombrada por mitos que se pertencem e se anulam mutuamente. De um lado, a construção de Charles Boxer: os portugueses como um Próspero incompetente com todos os defeitos de Próspero e com poucas das suas virtudes. De outro, a de Gilberto Freyre: os portugueses como um Próspero benevolente e cosmopolita capaz de se aliar a Caliban para criar uma realidade nova²⁶. Duas construções credíveis à luz do desconcerto e do caos das práticas a que quiseram pôr ordem. Essa indecidibilidade é o sinal da vigência reiterada de um regime de interidentidades. Os portugueses, sempre em trânsito entre Próspero e Caliban, tanto foram racistas, muitas vezes violentos e corruptos, mais dados à pilhagem que ao desenvolvimento, como foram miscigenadores natos, literalmente pais da democracia racial, do que ela revela e do que esconde, melhores do que qualquer outro povo europeu na adaptação aos trópicos.

Na África, na Ásia e no Brasil esse regime de interidentidades teve infinitas manifestações, e entre elas avultam a “cafrealização” e a miscigenação, fenômenos ligados entre si mas referidos a processos sociais distintos. “Cafrea-

lização” é uma designação utilizada a partir do século XIX para caracterizar de maneira estigmatizante os portugueses que, sobretudo na África Oriental, se desvinculavam de sua cultura e de seu estatuto civilizado para adotar os modos de viver dos “cafres”, os negros agora transformados em primitivos e selvagens. Trata-se pois de portugueses apanhados nas malhas de Caliban e de fato calibanizados, vivendo com mulheres e filhos calibans, segundo os costumes e línguas locais.

Até então a designação “cafre” não tinha conotação negativa, servindo apenas para distinguir os negros (cafres) dos negros que falavam árabe e estavam, por isso, envolvidos no comércio que os povos de cultura árabe e muçulmana e swahili mantinham há séculos naquelas paragens²⁷. Ela assume conotação depreciativa num momento preciso da história do colonialismo português – que adiante designarei por “momento de Próspero” –, e sua relevância para a argumentação desenvolvida nesta seção é que com ela o discurso colonial pretende ressignificar uma prática que se difundiu entre os séculos XVI e XIX, sobretudo na costa oriental da África. Consistiu na interação prolongada dos portugueses com as culturas e os poderes locais, uma interação em que os interesses do comércio não podiam ser respaldados por qualquer poder imperial digno do nome e, por isso, tendia a ser caracterizada pela reciprocidade e horizontalidade, quando não mesmo pela subordinação e prestação de vassalagem aos reis e autoridades locais. A reiteração dessas interações foi tal que elas extravasaram da atividade comercial para esferas

de relacionamento mais profundo que envolviam freqüentemente a constituição de família e a assimilação das línguas e costumes locais.

Essa interação fácil entre os portugueses e as populações locais e as práticas culturais híbridas a que deu azo estão documentadas desde o século XVII. Os relatos, muitas vezes de religiosos, criticam essas práticas, ainda que por vezes mostrem compreensão para com as dificuldades enfrentadas naquelas paragens por quem não tinha o poder colonial a defendê-lo. Escreve frei João dos Santos em 1609:

Um português chamado Rodrigo Lobo era senhor desta ilha [na atual região de Sofala, em Moçambique], da qual lhe fez mercê o [rei] por ser muito seu amigo, e juntamente lhe deu o título de sua mulher, nome que o rei chamava ao capitão de Moçambique, ao de Sofala e aos mais portugueses que muito estima, significando com tal nome que os ama e que quer que todos lhe façam cortesia, como a sua mulher, e realmente [...] os cafres veneram muito os portugueses que têm títulos de mulheres do rei.²⁸

Em 1766 escreve António Pinto Miranda que os europeus de Moçambique

casam com algumas senhoras naturais e outras que de Goa descendem [e] se esquecem muito da criação cristã [...], razão por que nem aos próprios filhos a costumam dar, pelo que ficam estes com os péssimos procedimentos que dos patrícios relatei. [...] Além das próprias mulheres não deixam de

*procurar outras. [...] Desta sorte, ociosos passam os dias da vida.*²⁹

Em 1844 João Julião da Silva escreveu a sua *Memória sobre Sofala*, onde refere:

*A civilização nesta vila em nada se tem avançado do seu primitivo estado desde aqueles tempos em que tinha a denominação de presidio [e] seus habitantes eram [...] criminosos e imorais que eram remetidos para cumprir suas sentenças por toda a vida [...]; estes tais indivíduos logo procuravam familiarizar-se em tudo e por tudo com os costumes e modo de proceder dos cafres que os rodeavam, e para achar apoio nestes [...] se casavam cafrialmente com as pretas dos sertões e geravam mulatos [que], criados na mesma liberdade e costumes cafriais, seguiam o mesmo modo de proceder de seus pais, e até o presente são raros os que sabem ler e escrever [...]; as superstições, os prejuízos e costumes bárbaros estão [tão] arraigados neles que é impossível desalojá-los; ignorando até os primeiros rudimentos da nossa Santa Religião, o idioma português e os costumes europeus.*³⁰

Do mesmo teor é o lamento de Ignacio Caetano Xavier em meados do século XVIII, ao dizer que os moradores sujeitos à Coroa “mais parecem feras do que homens, por serem opostos à vida civil e à sujeição à política, omitindo falar na religião”³¹.

A desqualificação dos indígenas como primitivos e selvagens é uma constante desses

relatos, e com ela a desqualificação dos portugueses que se misturavam com eles e adotavam seus modos de vida. Ao longo de um vasto período o estereótipo português que domina não é o de Próspero, mas o de um proto-Caliban, um cafrealizado. À medida que se forem conhecendo as narrativas desses portugueses cafrealizados, será possível obter uma idéia mais complexa dos processos de hibridação e certamente diferente da que nos é dada pelas narrativas dos que os visitavam em aparições meteóricas do poder imperial, da Igreja e da Coroa, de resto sempre ausentes. Para a desqualificação e estigmatização do Próspero cafrealizado contribuiu também a origem dos portugueses que povoaram os territórios. Segundo Marc Ferro, foi primeiro em Portugal que se adotou a prática de “livrar-se dos criminosos, dos delinquentes, mandando-os cumprir pena para longe – exemplo que a Inglaterra imitou em escala gigantesca com os *convicts* que a partir de 1797 foram povoar a Austrália”³². A partir de 1415, de fato, cada navio que partia a explorar a costa de África levava seu contingente de degredados. Muitos dos portugueses de que falam depreciativamente os relatos, como o do citado Caetano Xavier, eram degredados:

*Chega ainda mais avante a insolência destes moradores porque depois de atropelarem os respetos humanos também se têm atrevido muitas vezes a perder o decoro das Casas de Deus com sacrílegos insultos, de morte, feridas, bulhas etc., [...] como sucedeu há poucos anos na igreja dos dominicanos em Senna, que hoje está reduzida a cinzas.*³³

O subtexto desses relatos é que a origem social dos portugueses na África reclamava uma presença mais forte da autoridade colonial. Ora, como vimos, esta era tão fraca e tão inconsistente que melhor poderia caracterizar-se como um poder aparente, caráter esse fundamental, a meu ver, para entendermos os caminhos das interidentidades na África durante esse período. O fato de o colonialismo português na África ter estado durante vários séculos mais interessado em controlar o comércio marítimo do que em ocupar territórios, combinado com a debilidade político-administrativa do Estado colonial, fez que os portugueses que comerciavam nessas paragens fossem colonizadores sem Estado colonial e, por isso, se vissem forçados a praticar uma forma de autogestão colonial. Essa autogestão lhe permitia uma identificação discricionária com o poder do Império, mas não lhes facultava desse Império senão o poder que pudessem mobilizar com meios próprios. Como esses meios eram exíguos, o português teve de negociar tudo, não só seu comércio como também a própria sobrevivência. Foi um “colonizador” que se viu freqüentemente na contingência de prestar vassalagem ao rei local como qualquer nativo.

A mesma ausência do Estado colonial fez que as tarefas de soberania, como a defesa das fronteiras, por exemplo, fossem freqüentemente “subcontratadas” às populações locais. É o que narra Joaquim Portugal no século XVIII acerca das ilhas de Cabo Delgado, no extremo norte de Moçambique, cujos únicos habitantes, “mouros nacionais, que vivem na maior obediência, são toda a força que defende as nossas fronteiras dos

insultos dos cafres macuas, sendo a Moçambique impossível [...] mandar socorros [por] falta de tropas³⁴. Também a legalidade colonial, não dispondo de um Estado colonial forte que a impusesse, ficou menos nas mãos de quem a emitia do que nas de quem lhe devia obediência. A autogestão colonial levou à constituição de uma legalidade paralela que combinava a aplicação altamente seletiva, apenas quando conveniente, da legalidade oficial com outras legalidades locais ou adaptadas às condições locais. Terá sido esse o primeiro exemplo moderno de pluralismo jurídico.³⁵ Do ponto de vista dos portugueses nas colônias, a condição jurídica de suas atividades não era nem legal nem ilegal: era alega. Do ponto de vista da Coroa, tratava-se de um sistema de desobediência que não podia ser assumido como tal por ninguém, semelhante ao que vigorou na América espanhola e que ficou conhecido por “obedeço mas não cumpro”. Era um sistema jurídico de torna-viagem: as leis, expedidas de Lisboa, nem sempre chegavam, e quando chegavam a sua chegada era ignorada, ou quando era reconhecida, bastante mais tarde, as condições tinham-se alterado de tal modo que se justificava o seu não-cumprimento; por fim as leis e a justificação eram enviadas a Lisboa com o voto de obediência em apêndice final: “Ficamos a aguardar instruções”.

Naturalmente, essas características da economia política tiveram impacto no regime de interidentidades, no modo como os portugueses se cafrealizaram, se hibridizaram com as culturas e práticas com que tinham de conviver. Mas se esse impacto é evidente, o seu sentido preciso é um dos

fatores de indecidibilidade do sistema de representações identitárias no espaço-tempo do colonialismo português. A cafrealização e, em geral, a “adaptação aos trópicos” foi um produto da facilidade ou da necessidade? Foi a facilidade que a tornou necessária ou, ao contrário, a necessidade a tornou fácil?

A leitura da facilidade tende a desestigmatizar a cafrealização e a torná-la uma condição capacitante. A análise de Jorge Dias é uma versão paradigmática dessa leitura:

A composição heterogênea do povo português e a estrutura tradicional comunitária e patriarcal permitiram-lhe uma perfeita assimilação do espírito cristão de fraternidade, [...] mesmo quando posto à prova em situações de grandes contrastes raciais e culturais. [...] a política da Nação e o comportamento dos indivíduos formavam um todo completamente harmonioso. Os portugueses não chegavam com atitudes de conquistadores, antes procuravam estabelecer relações de amizade com as populações de vários continentes, e só quando as situações o exigiam eram levados a servir-se das armas e a lutar. [...] A nossa ação assimiladora não se exerceu de maneira violenta, antes pelo contrário, procuramos adaptar-nos aos ambientes naturais e sociais, respeitando os estilos de vida tradicionais. Por outro lado, iamos, pelo exemplo e convívio, despertando nas populações indígenas o respeito por certos princípios da nossa civilização ocidental.³⁶

Nessa leitura, a cafrealização é o não-dito que sustenta o seu contrário, a assimilação.³⁷ Ela

constitui um duplo não-dito: é um não-dito da assimilação porque é uma assimilação invertida, de Próspero por Caliban, mas é também o não-dito da imposição cultural que caracteriza a colonização, seja ela assimilacionista ou não, porque é uma identidade negociada. Curiosamente, em mais um jogo de espelhos, essa leitura é consonante com algumas das leituras dos viajantes estrangeiros em Portugal a partir do século XVIII, nas quais a porosidade das práticas identitárias dos portugueses não passou despercebida³⁸. Já a leitura da necessidade tende a ver na cafrealização a debilidade e a incompetência de um Próspero que não pôde ou não soube escapar a ela. É expressão de uma degenerescência que arrastou no seu atraso o atraso dos colonizados. É essa, em boa medida, a leitura de Charles Boxer, bem como a que subjaz às políticas coloniais do final do século XIX em diante, embora nesse caso a leitura vise exclusivamente justificar a ruptura com as políticas coloniais anteriores, a que farei referência na próxima seção.

A miscigenação é a outra manifestação da porosidade dos regimes identitários dos portugueses. Trata-se de um fenômeno diferente da cafrealização e pode ocorrer sem esta, mas a verdade é que nos momentos de intensificação dos discursos colonialistas e racistas – os momentos de Próspero, que mencionarei adiante – a estigmatização da cafrealização arrastou consigo a da miscigenação (a miscigenação como cafrealização do corpo). Hoje tende a ser consensual que a miscigenação foi a “exceção portuguesa” no colonialismo europeu³⁹, embora também o seja

que o colonialismo português não foi o único a praticá-la.

A porosidade de fronteiras entre Próspero e Caliban atingiu sua máxima expressão identitária na figura do mulato e da mulata. A ambivalência das representações a seu respeito é bem elucidativa da natureza de um pacto colonial tão aberto quanto desprovido de garantias. Ora vistos como seres geneticamente degradados, expressão viva de uma traição à Caliban, ora como seres superiores, combinando o que de melhor havia em Próspero e em Caliban, os mulatos foram, ao longo dos séculos, uma mercadoria simbólica cuja cotação variou com as vicissitudes dos pactos e das lutas coloniais. Em momentos em que Próspero quis se afirmar como tal ou em que Caliban tomou consciência de sua opressão e se dispôs a lutar contra ela, a cotação social dos mulatos baixou; e, ao inverso, subiu nos momentos, imensamente mais duradouros, em que nem Próspero nem Caliban sentiram necessidade ou tiveram a possibilidade de se afirmar como tais. Expressão da democracia racial, os mulatos contribuíram, sem querer e contra os seus interesses, para legitimar a desigualdade social racista. Pode-se pois concluir que o debate sobre o valor sociológico político e cultural da miscigenação é indecível nos seus próprios termos, já que é um dos debates-*ersatz* do ajuste de contas histórico entre Próspero e Caliban, entre o colonialismo europeu e os colonizados por ele, que por muito tempo ainda vai ficar em aberto.

Nesse contexto, vale registrar mais uma das astúcias do regime identitário dos portugueses,

uma armadilha adicional para os que pensem que os jogos de espelhos refletem algo que esteja para além deles. Trata-se da possibilidade de o português miscigenador ser ele próprio miscigenado, originalmente mulato, e não poder por isso gerar senão mulatos e mulatas, mesmo quando uns e outras são brancos e brancas. Aqueles que quiseram fazer dos portugueses um Próspero de pleno direito atribuíram-lhes ancestralidade lusitana, romana e germânica, enquanto os que os viram como um Próspero relutante, inconseqüente e calibanizado atribuíram-lhes ancestralidade judaica, moura e negra.

A miscigenação originária, na forma de significantes racistas inscritos na cor da pele, na compleição física e mesmo nos costumes, perseguiu os portugueses aonde quer que fossem. Nas colônias ou ex-colônias de outras potências européias, em especial no mundo anglo-saxão, foram freqüentemente motivo de perplexidade, constituindo objeto de classificações extravagantes que não foram senão manifestações da interidentidade. Nas Caraíbas, nos Estados Unidos e no Havai os portugueses foram sempre considerados um grupo étnico diferente dos brancos e dos europeus, com um estatuto intermédio entre estes e os negros ou nativos.⁴⁰ Nas Caraíbas e no Havai eram designados por *portygees* ou *potogees*, trabalhadores com contratos a prazo que vieram substituir os escravos após o fim da escravatura e que, por isso, não eram brancos, mas apenas mais um tipo de *coolie men*, assim como os asiáticos. Para o historiador afro-caribenho Eric Williams, não há nada de estranho em descrever os grupos étnicos que apoiaram o

Movimento Nacional Popular de Trinidad e Tobago como “africanos, indianos, chineses, portugueses, europeus, sírios”, do mesmo modo que para V.S. Naipaul a luta pós-independência na Guiana envolveu seis raças: “indianos, africanos, portugueses, brancos, mestiços e ameríndios”⁴¹.

Miguel Vale de Almeida, na sua passagem por Trinidad, recolheu o seguinte testemunho de descendentes de portugueses (os *potogees*): “as elites não os consideravam brancos, quando muito *Trinidad-white*, e os não-brancos não os tratavam como superiores”⁴². Esse estatuto intermédio ajuda a explicar o papel desempenhado por Albert Gomes, de descendência portuguesa, como líder político dos afro e indo-caribenhos de Trinidad dos anos 1960, numa altura em que os partidos políticos ainda correspondiam a divisões étnicas⁴³. Os antepassados de Albert Gomes eram os “portugueses africanizados” do porto negreiro de Vera Cruz onde, segundo António Garcia de Leon, faziam a intermediação (inclusivamente lingüística) entre os escravos recém-chegados e os que os compravam⁴⁴. Maria Ioannis Baganha relata que no Havai os portugueses eram vistos como um grupo étnico superior aos orientais mas inferior aos brancos caucasianos (*haole*), um grupo social intermédio⁴⁵. Efetivamente, entre 1910 e 1914 o censo do Havai distinguiu entre *portygees* e “outros caucasianos”. Esse *status* intermédio, sendo estruturalmente ambíguo, era bem preciso quando acionado nas práticas locais, como indica Robert Harney: no local de trabalho os portugueses eram capatazes mas nunca diretores, posição reservada aos escoceses; do mesmo modo,

o salário dos carpinteiros portugueses era superior ao dos carpinteiros japoneses, mas um ferreiro português ganhava metade do que auferia um ferreiro escocês⁴⁶. Para muito além das relações de trabalho, Harney refere um caso em que o estatuto intermédio dos portugueses foi decisivo para se atingir um compromisso no importante julgamento de um crime de violação. Como os acusados eram asiáticos e nativos havaianos, se os jurados fossem brancos (*haoles*) os réus certamente seriam condenados, e se fossem asiáticos ou nativos, os réus seriam absolvidos. A solução foi encontrada mediante a seguinte composição do júri: “seis brancos, um português, dois japoneses, dois chineses e um havaiano”⁴⁷.

Nos Estados Unidos, a *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* lamentava que ainda em 1976 a cidade de Barnstable, em Cape Cod, continuasse a classificar os grupos étnicos que a constituíam em duas categorias: de um lado, finlandeses, gregos, irlandeses e judeus; de outro, negros, portugueses e wampanoags – ou seja, um grupo de inequivocamente brancos e um grupo de não-brancos⁴⁸. Na mesma lógica, em 1972 o Ethnic Heritage Program considerava os portugueses uma das sete minorias étnicas/raciais do país: negro, índio americano, hispânico, oriental, português, havaiano nativo, nativo do Alasca – ou seja, os portugueses eram o único grupo de emigrantes europeus a que era recusada a origem europeia.⁴⁹

Originalmente mestiço, calibanizado em casa pelos estrangeiros que o visitavam, cafrealizado nas suas colônias, semicalibanizado nas colônias e ex-colônias das potências europeias por onde andou, como pôde este Próspero ser colonizador e

colonizar prosperamente? E será possível ser consistentemente pós-colonial em relação a um colonizador tão desconcertante e exasperantemente desclassificado e incompetente?

Jogos de espelhos III: os momentos de Próspero

Distingo dois momentos de Próspero no colonialismo português: o do final do século XIX e primeiras décadas do XX e o do 25 de Abril até a adesão à UE. Em qualquer desses momentos a ascensão de Próspero no magma identitário português faz-se sob a pressão de fatores externos, sempre sob a forma da Europa capitalista desenvolvida. O primeiro momento ocorre no período pós-Conferência de Berlim (1884-85), em que a ocupação efetiva dos territórios sob domínio colonial se torna uma condição da manutenção desse domínio. Feita a partilha da África, os países europeus industrializados dão à empresa colonial uma feição imperial que a vincula estreitamente à exploração capitalista das colônias, o que pressupõe um rígido controle político e administrativo sobre elas. Para garantir sua presença na África, Portugal vê-se obrigado a agir como as restantes potências europeias, como se o desenvolvimento interno do capitalismo português fizesse exigências comparáveis, o que não era o caso. Esse fato não escapa à historiografia inglesa, a serviço do imperialismo britânico e, portanto, hostil ao imperialismo português. Thomas Pakenham, em seu *The scramble for Africa, 1876-1912*, é exemplar a esse respeito: “E havia Portugal, meio senil e ainda mais arruinado, agarrado às suas possessões na

África, Angola e Moçambique, mais por soberba do que na esperança do lucro”⁷⁵⁰.

É verdadeiramente nesse momento que surge o indígena primitivo como contraponto ao português colonizador, representante ou metáfora do Estado colonial. O processo que faz descer o indígena ao estatuto que justifica a sua colonização é o mesmo que faz subir o português ao estatuto de colonizador europeu. A dicotomia entre os portugueses e a Coroa desaparece. O império portátil que os portugueses a partir de agora transportam não é um auto-império sujeito às fraquezas e forças de quem o transporta, mas a emanção de uma força transcendente: o Estado colonial. O português branco e o indígena primitivo surgem simultaneamente divididos e unidos por dois poderosos instrumentos da racionalidade ocidental: o Estado e o racismo. Por meio do Estado procura-se garantir a exploração sistemática da riqueza, convertendo-a em missão civilizatória mediante a transladação para as colônias dos modos de vida civilizados da metrópole – a criação mimética de “pequena Europa” na África de que fala Edward Said⁵¹. Por meio do racismo obtém-se a justificação científica da hierarquia das raças, para o que são mobilizadas tanto as ciências sociais como a antropologia física.

A ocupação territorial, de que é bom exemplo a campanha levada a cabo por Portugal contra Gungunhana, visa reduzir os africanos, a começar pelos seus reis, à condição de subordinados dóceis, ao mesmo tempo que as sucessivas missões de exploração científica visam estabelecer e petrificar a inferioridade dos

negros.⁵² Num contexto de prosperidade do colono português, não admira que a cafrealização e a miscigenação sejam estigmatizadas com particular violência. Em 1873 diz António Ennes que “a cafrealização é uma espécie de reversão do homem civilizado ao estado selvagem”⁵³. Do mesmo modo, Norton de Matos, que foi governador-geral de Angola e era paladino do assimilacionismo, insurge-se contra a assimilação invertida ao dizer que em 1912 circulavam entre os indígenas “alguns europeus, em número felizmente reduzido, que por tristes circunstâncias se tinham integrado na vida dos indígenas não civilizados e adaptado por completo aos seus usos e costumes”⁵⁴.

Enquanto o português passa de criminoso degredado propenso a cafrealizar-se à condição de agente civilizatório, os nativos passam de reis e de servos de reis à condição da mais baixa animalidade, na qual são suscetíveis de domesticação apenas por via do gesto imperial. É a animalidade do negro que justifica a brutalidade do trabalho forçado.⁵⁵ Assim, lê-se numa publicação oficial do Ministério das Colónias de 1912 que o indígena, “dado à embriaguez por atavismo de muitas gerações”, “é rebelde ao trabalho manual, ao qual acorrenta a mulher; é cruel e sanguinário, porque assim o educou o meio em que vive; não tem enraizado na alma o amor da família e dos seus semelhantes”⁵⁶. Mas a demonização do colonizado atinge o paroxismo quando referida à mulher. É que esta é considerada responsável pela miscigenação, agora estigmatizada como o grande fator de degeneração da raça, como o expressa António Ennes:

*A África encarregou a preta de a vingar dos europeus, e ela, a hedionda negra – porque não há negra que não seja hedionda –, conquista para a sensualidade dos macacos, para os ciúmes ferozes dos tigres, para os costumes torpes e desumanos dos escravistas, para os delírios do alcoolismo, para todos os embrutecimentos das raças inferiores, e até para os dentes das quizumbas [hienas] que escavam os cemitérios, os altivos conquistadores do Continente Negro.*⁵⁷

Entre o homem branco e o homem negro ergue-se uma barreira intransponível que é ao mesmo tempo o traço da união entre ambos. Nesse jogo de espelhos o negro é selvagem e porque é selvagem tende a pensar que “nós” é que somos selvagens. Em 1911, um médico em missão no vale do rio Zambeze escreve que o caráter “desconfiado e egoísta” do indígena

não lhe permite compreender o interesse que o europeu tem em cuidar da sua saúde [...], e então aventa a esse respeito as hipóteses mais inverossímeis. Nós para eles somos os selvagens, atribuem-nos os piores instintos e tratam de acautelar, tanto quanto lhes permite a sua estupidez preguiçosa, a vida, mulheres e haveres. [...] O indígena não compreende os motivos de ordem abstrata nem razões altruístas; assim, não podendo explicar por outra forma a colheita de amostras de sangue destinadas a exame, supõe que é para comer. O médico que procede a esse serviço é olhado pela maioria como antropófago e é curioso que até os

*indivíduos que de perto me serviam
supunham ser sangue o vinho que eu
consumia.*⁵⁸

O canibalismo é um tema recorrente em momentos de espelhos polarizados entre Próspero e Caliban. E também aqui o mesmo vínculo que separa abissalmente permite a mais íntima reciprocidade. Por isso, a atribuição de canibalismo aos africanos surge frequentemente articulada com a mesma atribuição aos colonizadores por parte dos africanos. Assim se lê numa narrativa recolhida por Henry Junod no sul de Moçambique em inícios do século XX: “– O Gungunhana morreu. Os portugueses comeram-no!” [...] Os portugueses comem carne humana”⁵⁹.

Em face da polarização, a colonização efetiva é um direito-dever. Hegel afirmara já peremptoriamente que a África, “terra da infância, oculta no escuro da noite”, “não é uma parte do mundo histórico”⁶⁰. Por isso, a colonização constitui para os Estados civilizados, nas palavras de Ruy Ennes Ulrich em 1909, “um dever de intervenção”: não vá “metade do mundo” ficar “no seu estado natural” e “entregue a populações selvagens”⁶¹. Não espantará que os administradores coloniais sintam que esse dever não pode ser cumprido sem violência. Escreve Alberto d’Almeida Teixeira em seu “Relatório das operações realizadas com o fim de prolongar a ocupação até ao rio Cuilo”, datado de 1907:

*É convicção minha que, sendo a
idéia de independência intuitiva nos
povos selvagens, como é inato neles o
ódio à raça superior, os processos de
persuasão e de catequese serão de*

*princípio quase sempre estéreis e
necessitarão do apoio e da manifestação
prévia da força para produzirem
frutos.*⁶²

A partir da polarização dicotômica entre o homem branco e o negro selvagem, essa missão civilizadora impõe ao colonizado uma dupla dinâmica identitária: a antropologia colonial e o assimilacionismo. A antropologia colonial visa conhecer os usos e costumes dos indígenas de modo a melhor controlá-los politicamente, administrá-los e extrair-lhes impostos e trabalhos forçados. As diferentes formas de “governo indireto” adotadas na África no final do século XIX assentam na antropologia colonial. O assimilacionismo é uma construção identitária assente num jogo de distância e proximidade do colonizado em relação ao colonizador nos termos do qual o primeiro – mediante procedimentos que têm alguma semelhança com os da naturalização – abandona o estádio selvagem. A sua subordinação deixa de estar inscrita num código jurídico especial (como o Estatuto do Indigenato, por exemplo) e passa a ser regulada pelas leis gerais do Estado colonial. O assimilado é, assim, o protótipo da identidade bloqueada, uma identidade entre as raízes africanas a que deixa de ter acesso direto e as opções de vida europeia a que só tem um acesso muito restrito. O assimilado é, assim, uma identidade construída sobre uma dupla desidentificação.

O assimilacionismo, combinado com a miscigenação, é o que confere à sociedade africana a sua distinta heterogeneidade. Em 1952, questiona Alexandre Lobato:

E que se observa na população de Moçambique? Uns milhões de pretos em estado primitivo, uns milhares de brancos civilizados à européia, alguns milhares de mulatos semi-europeus e semi-indígenas na maior parte, uns milhares de indianos [...] e uns quantos pretos assimilados, civilizados, europeizados. [...] não há povo moçambicano no sentido em que se fala do povo português [...]. Não há em Moçambique um pensar coletivo.⁶³

O máximo de consciência possível do pensamento colonial é lamentar que os povos colonizados sejam aquilo em que as políticas coloniais os transformaram.

O momento de Próspero dos portugueses no virar do século XIX para o XX foi um momento excessivo em relação às suas condições de possibilidade. Fortemente condicionado pelas pressões internacionais após a partilha da África, o colonizador português não podia contudo romper inteiramente com a longa duração histórica da interidentidade entre Próspero e Caliban. Revelou-se, assim, um Próspero inconsequente e subdesenvolvido. Com arrepiante frieza colonialista escreve Norton de Matos, então governador-geral demissionário, em relatório confidencial datado de março de 1915:

Não temos sabido ocupar e dominar Angola. As nossas campanhas têm-se limitado aqui à organização de colunas que infligem ao gentio revoltado [...] castigo mais ou menos severo e que, terminada a sua missão militar, ganhos alguns combates, feitos alguns pri-

sioneiros, mortos ou fuzilados alguns indígenas, retiram e se dissolvem deixando aqui e além um pequeno forte mal artilhado e pior guarnecido, que o gentio em breve considera como inofensivo. A ocupação militar intensa durante um longo período (cinco anos pelo menos) a seguir à ação violenta e indispensável do combate, da destruição de culturas e povoações, do aprisionamento e do fuzilamento dos chefes indígenas, tendo por fim a escolha e a manutenção de chefes novos que saibamos transformar em criaturas absolutamente nossas, o desarmamento geral, a obrigação de trabalhos remunerados em obras do Estado, a facilitação do recrutamento de trabalhadores [...] para trabalhos particulares e o recrutamento militar, o desenvolvimento agrícola e comercial da região ocupada, a cobrança de impostos de cubata e a transformação necessária do regime de administração militar ou de capitania-mor no regime de circunscrição civil – constituem um sistema racional de ocupação apenas iniciado nos últimos anos.⁶⁴

Alguns anos antes Oliveira Martins manifestara a mesma preocupação perante a falta de condições do colonizador português para colonizar com competência:

Estar de arma – sem gatilho – ao ombro, sobre os muros de uma fortaleza arruinada, com uma alfândega e um palácio onde vegetam maus empregados malpagos, a assistir de braços cruzados ao comércio que os estranhos fazem e nós não podemos fazer; a esperar todos os dias os ataques dos negros, e a ouvir o

*escárnio e o desdém com que falam de nós todos os que viajam na África – não vale, sinceramente, a pena.*⁶⁵

Essa incapacidade de Próspero para se assumir como tal é testemunhada não só pelos administradores coloniais, mas também pelos estrangeiros e assimilados. Em 1809 o capitão Tomkinson relata o seguinte sobre a condição dos portugueses de Moçambique:

*O solo parecia fértil, com abundante fruta tropical [...], mas as plantações mais parecem pertencer a pobres nativos não civilizados do que a europeus. Embora a terra seja boa para o cultivo do açúcar, do café e do algodão, eles apenas tratam da fruta e cultivam milho e arroz que bastem para o seu sustento. [...] cada plantação tem um número incrível de escravos tão mal vigiados que a sua principal atividade é arranjar mantimentos para uso próprio.*⁶⁶

Outro testemunho interessante no mesmo sentido surge em 1823, numa carta do capitão Owen. Segundo ele, é tal a “autoridade militar e arbitrária” dos mercadores portugueses em Moçambique que “os estrangeiros que com eles desejam comércio [estão] sujeitos a toda espécie de grosseira indignidade e impertinência”. E conclui Owen: Que a decadência persiga os portugueses para onde quer que vão é consequência natural de sua política estreita e mesquinha⁶⁷. Em 1815, os naturalistas alemães Spix e Martius, em visita ao Brasil, contrastam os europeus com os portugueses, estes mais

vulneráveis à “degeneração moral” do colono nos trópicos, revelando, além de “falta de diligência e indisposição para o trabalho”, uma “falta de educação e respeito no trato dos escravos da casa, não estando habituados a eles na Europa”⁶⁸.

Igualmente cáustica é a avaliação do colonizador em momento de Próspero feita pelos assimilados. João Albasini escreve em 1913 sobre o branco dos subúrbios:

*Num casebre escuro e mal cheiroso, um balcão sebento, [...] bancos escuros, moscas voejando e... lixo, muito lixo. Para lá do balcão, um ser cabeludo e barbado mexe-se com alguma dificuldade, dando aqui e além um olhar distraído à sordidez das coisas que lhe garantem a bem-aventurança, o bago, a massa. É o mulungu [branco]; é a alma gentil da colonização.*⁶⁹

Como uma maldição, o Caliban português persegue o Próspero português, segue-lhe os rastros, carnalizando a sua postura como uma imitação rasca do que pretende ser.

O segundo momento de Próspero ocorre no contexto da Revolução de 25 de Abril, com o fim da guerra colonial, o reconhecimento dos movimentos de libertação e a independência das colônias, prolongando-se no estabelecimento de relações de cooperação com os novos países de língua oficial portuguesa e na criação, em 1996, da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). É o momento do Próspero anticolonial ou descolonizador, semelhante ao que haviam vivenciado outras potências coloniais quase três décadas antes. O fim do colonialismo europeu foi

um momento de Próspero na medida em que as potências coloniais, perante os excessivos custos políticos da manutenção das colônias, buscaram no reconhecimento de sua independência uma nova e mais eficiente forma de reproduzir a dominação sobre elas, que ficou conhecida por “neocolonialismo”. O Caliban colonizado transmutou-se no país subdesenvolvido ou em desenvolvimento. Com isso, o regime identitário alterou-se significativamente, mas a economia política subjacente quase nunca se alterou com igual intensidade. Pelo contrário, a vinculação econômico-política às antigas potências coloniais continuou a ser decisiva para os países agora independentes. Paradoxalmente, deixou de haver Caliban para que Próspero sobrevivesse.

Mais uma vez, o momento de Próspero português distingue-se em aspectos significativos do equivalente momento de Próspero europeu. Antes de mais, os processos históricos da independência do Brasil e das colônias africanas foram concomitantes a profundas transformações de sinal progressista na sociedade portuguesa: a Revolução Liberal, no primeiro caso, e o 25 de Abril, no segundo. Isso significa que há em ambos os processos um sentido partilhado de libertação tanto para o colonizador como para o colonizado, o que criou alguma cumplicidade entre a nova classe política portuguesa e a classe política dos novos países, sobretudo no caso das independências africanas. A consequência mais decisiva das rupturas simultâneas foi que, combinadas com a posição semiperiférica de Portugal no sistema mundial, permitiram minimizar as seqüelas neocolonialistas no período

pós-independência. No caso do Brasil, a incapacidade neocolonialista do Próspero português manifesta-se no pânico ante as conseqüências da sua perda. Aliás, o Brasil desempenhou o papel de “colônia colonizadora”, como exprime Marc Ferro⁷⁰, ao enviar para Angola os mais fortes contingentes de imigrantes brancos. Angola, de resto, estava desde há muito na dependência econômica dos brasileiros. Como refere ainda Ferro, o ministro português Martinho de Melo e Castro queixava-se já em 1781 de que o comércio e a navegação estavam a escapar inteiramente a Portugal, “pois o que os brasileiros não dominam está nas mãos dos estrangeiros”.⁷¹

Se a debilidade e incompetência do Próspero colonial português inviabilizou o neocolonialismo, facilitou, sobretudo no caso do Brasil, a reprodução de relações de tipo colonial após o fim do colonialismo, o colonialismo interno. Ao fazê-lo, suscitou entre as elites, que continuaram a exercer a dominação em nome próprio, uma divisão sobre as suas responsabilidades históricas e o modo como partilhá-las com o colonizador entrementes saído de cena. Foi, no fundo, uma divisão sobre se a incompetência das elites para desenvolver o país era ou não um produto da incompetência de Próspero de que se tinham libertado. Seria a incompetência de Próspero uma pesada herança, um constrangimento incontornável das possibilidades de desenvolvimento pós-colonial, ou constituiria, pelo contrário, uma oportunidade insuspeitada para formas de desenvolvimento alternativas?

Assim deve ser lida a polémica entre iberistas e americanistas no Brasil. Para os iberistas, o

atraso do Brasil poderia ser convertido numa vantagem, na possibilidade de um desenvolvimento não individualista e não utilitarista, assente numa ética comunitária de que o mundo rural podia dar testemunho. Segundo Oliveira Vianna, na análise de Luiz Werneck Vianna, a singularidade brasileira era menos um produto da historicidade da metrópole do que da especificidade das relações sociais prevalentes no mundo agrário, onde uma classe aristocrática rural funcionava como um poder agregador particular⁷². Já Tavares Bastos via na herança da cultura política ibérica e o seu atávico antiindividualismo o fundamento do obscurantismo, autoritarismo e burocratismo do Estado brasileiro, sendo preciso romper com ela e criar um modelo social novo, tendo como referência a sociedade norte-americana, a indústria e a educação. Aliás, a incompetência do Próspero ibérico é explicitada por Tavares Bastos quando afirma que, por não deter a força característica dos países do Norte, Portugal permitiu que “a geral depravação e bárbara aspreza dos costumes brasileiros [acabassem] por vingar face à imposição cultural portuguesa”⁷³. Por outras palavras, foram as deficiências de Próspero que tornaram possíveis os excessos de Caliban.

No caso da África, está ainda por fazer o julgamento histórico do Próspero colonial português. Por outro lado, não é ainda possível ajuizar da força e persistência das seqüelas neocolonialistas, sobretudo depois da adesão de Portugal à União Européia. As vicissitudes por que tem passado a CPLP são ilustrativas das

debilidades do Próspero colonial português. De fato, este não tem conseguido impor sua hegemonia, ao contrário dos Prósperos inglês e francês em suas respectivas *commonwealths*: não só tem disputado a hegemonia com sua ex-colônia, o Brasil, como não tem podido impedir que alguns países integrem outras comunidades “rivais”, como é o caso de Moçambique em relação à inglesa e da Guiné-Bissau em relação à francesa. Como a hegemonia nesse tipo de comunidades tem significado a legitimação do neocolonialismo, a debilidade do Próspero português abre enormes potencialidades para relacionamentos democráticos e verdadeiramente pós-coloniais. É uma questão em aberto, no entanto, saber se o ex-colonizador é capaz de transformar essa fraqueza em força e se os ex-colonizados estão sequer interessados nisso.

Interidentidades: para um pós-colonialismo situado

Se alguma vez Próspero se disfarçou de Caliban, foi com a máscara dos portugueses. Semicolonizadores e semicolonizados, incapazes de produzir regras à altura da sua complexa situação, os portugueses não puderam regular eficazmente suas colônias e, por isso, também não puderam preparar de forma ordeira a sua emancipação. A guerra colonial na África é a melhor demonstração dessa dupla incapacidade. Daí também que nunca tenha havido colônias e ex-colônias tão autônomas em relação ao colonizador e ao ex-colonizador: nenhum outro poder colonial transferiu a capital do império para a sua colônia, nem em nenhum outro país

colonizador suscitou tanto medo a ascendência da colônia. A colonização portuguesa surge, assim, como um processo caótico que, à força de se reiterar multissecularmente, se transformou numa espécie de ordem. Foi um colonialismo que, por incompetência ou incapacidade, possibilitou a emergência de ilhas de relações não imperiais no interior do império.

A ausência de padrão e essa oscilação entre um Próspero com pés de Caliban e um Caliban com saudades de Próspero foram se sedimentando numa das características, talvez a mais intrinsecamente semiperiférica, da identidade dos portugueses: aquilo que os jornalistas desportivos, ao comentar o comportamento irregular da seleção nacional de futebol, chamam de “oito-oitentismo”. O oito-oitentismo, sendo um padrão, é também a ausência de um padrão. Sugere uma forma identitária que vive permanentemente numa turbulência de escalas e perspectivas em que se trivializam os extremos, sejam eles exaltantes ou indignificantes, em que não se radicaliza nada senão a opção radical de nunca optar radicalmente. Isso tem um efeito de presentificação devoradora, em que os palimpsestos do que somos assumem uma contemporaneidade desconcertante: a de tudo ser contemporâneo de tudo.

As atitudes e comportamentos que essa forma identitária comporta predis põem a formas de representação e atuação que dispensam prova, ou seja, formas que se distinguem pela emergência, pelo seu caráter aparente, sem outra justificação senão a sua evidência *post factum*: o que se diz delas para as justificar, quando ocorrem, pode-se dizer,

sem contradição, para justificar sua não-ocorrência. Entre essas formas de representação displicentes assumem particular relevo na construção identitária dos portugueses a urgência, a sugestão, a surpresa, a improvisação e a violência não organizada. Qualquer delas aponta para formas de validação que só são convincentes enquanto biografia e expressividade. Essa forma epistemológica permite criticar a racionalidade moderna e, ao mesmo tempo, criticar os racionalistas modernos por não o serem suficientemente. A dispensabilidade da prova, a emergência e a contingência tornaram-se particularmente correntes a partir do momento, logo no século XVII, em que a história da expansão europeia deixou de ser escrita pelos portugueses. Levados a viver os binarismos dos colonialismos hegemônicos – sujeito/objeto, civilizado/selvagem, cultura/natureza, humano/animal –, viveram-no à distância, sob escalas impuras e “perspectivas curiosas”, no sentido da pintura pós-renascentista⁷⁴. Dessa forma, os binarismos foram sendo carnavalizados como zonas abstratas onde tudo é proporcional à sua potencial desproporção.

Na ausência de critérios puros e peremptórios e de razões exterminadoras, o colonizador português não pôde apresentar um opulento menu de identidades imperiais. Nem identidade emancipadora nem identidade emancipada, oscilou entre Próspero e Caliban como que em busca da terceira margem do rio de que fala Guimarães Rosa. Nessas condições não foi possível consolidar essencialismos, os quais, sempre que nomeados, foram-no apenas para serem contestados, revelando assim sua intrínseca contingência. As colônias ora foram

colônias, ora províncias ultramarinas; a miscigenação foi vista ora como a degradação da raça, ora como a sua mais exaltante característica; e os povos nativos ora foram selvagens, ora cidadãos nacionais.

A instabilidade, a imperfeição e a incompletude do Próspero português tornaram problemática a sua auto-identificação, condição que arrastou a do próprio Caliban: um Próspero não ostentatório convocava um Caliban pedestre. Na ausência de critérios puros não há grandeza, mas quando esses critérios, em vez de perdidos, nunca existiram tampouco há pequenez. Quando os inimigos não se deixam medir, não são grandes nem pequenos, e por isso não conseguem estabilizar as lutas entre eles. Um Próspero tão difuso até se confundir por vezes com Caliban não podia senão confundir este último, baralhar-lhe a identidade e bloquear-lhe a vontade emancipatória. A difícil calibração da dimensão de Próspero e de sua verdadeira identidade fez Caliban correr o risco de ser colonialista no seu afã anticolonial, ao mesmo tempo que lhe permitiu, como a nenhum outro, ser pré-pós-colonial na constância formal do colonialismo. O colonialismo informal de um Próspero incompetente permitiu que durante muito tempo setores significativos dos povos colonizados não tivessem de viver cotidianamente a experiência de Caliban e que alguns deles, e não apenas na Índia, pudessem, eles próprios, pensar-se como o verdadeiro Próspero e agir como tal nos seus domínios. Muitas vezes puderam negociar com o Próspero vindo da Europa quase em pé de igualdade a

administração dos territórios e as regras a que ela estaria sujeita.

À luz do que fica dito, é consabidamente difícil pensar o pós-colonialismo no espaço de língua oficial portuguesa. Em minha opinião, o pós-colonialismo nesse espaço deve centrar-se paradoxalmente nas fraquezas do Próspero português. Duas orientações me parecem decisivas. A primeira diz respeito ao colonialismo interno e é particularmente pertinente no caso brasileiro. A fraqueza interna do colonialismo português tornou possível a independência conservadora do Brasil. Às elites oligárquicas foi permitido transferir para as suas contas as estruturas de dominação colonial ao mesmo tempo que cantavam loas ao ato inaugural da construção do Estado nacional. O colonialismo interno é a grande continuidade desse espaço, e é contra ele que deve dirigir-se, numa primeira orientação, o pós-colonialismo de língua portuguesa. Em que medida o colonialismo interno existe ou está a emergir nas ex-colônias de África, sobretudo Angola e Moçambique, é uma questão em aberto.

A segunda orientação diz respeito à globalização contra-hegemônica. Tem a ver com a fraqueza externa de Próspero, com o fato de o colonialismo português ter ficado refém, desde cedo, do colonialismo hegemônico, sobretudo inglês, e das formas de imperialismo em que ele se traduziu até à sua última encarnação, nos nossos dias, sob a forma de globalização neoliberal, em que pontificam os Estados Unidos da América. Aliás, são essas formas imperiais que permitem hoje a consolidação do colonialismo interno nos países

saídos do colonialismo português. A segunda orientação é, pois, a de que o pós-colonialismo deve ser dirigido contra a globalização hegemônica e as novas constelações de dominação local/global, interna/externa que ela possibilita. Em nome do pós-colonialismo, faz hoje tão pouco sentido agitar a bandeira antiespanhola na Colômbia como agitar a bandeira antiportuguesa no Brasil, em Moçambique ou Angola.

À luz dessas duas orientações, o pós-colonialismo no espaço português terá menos de “pós” do que de anticolonialismo. Trata-se de um pós-colonialismo desterritorializado, porque dirigido contra uma engenharia de injustiça social, de dominação e de opressão que dispensa os binarismos modernos em que assentou até agora o pós-colonialismo – local *versus* global, interno *versus* externo, nacional *versus* transnacional. De fato, o novo pós-colonialismo só faz sentido como luta por uma globalização contra-hegemônica, como busca de novas alianças locais/globais entre grupos sociais oprimidos pelos diferentes colonialismos.

Deve-se ter presente, contudo, que o caráter do Próspero português, relutante e incompetente, incompleto e calibanesco, ao mesmo tempo que fundamenta essa posição pós-colonial avançada, torna difícil a sua prossecução na medida em que produz um efeito de ocultação ou, o que é o mesmo, de naturalização das relações de poder. Sendo um Próspero incompleto, o mundo que ele criou foi o mesmo mundo que o criou a ele. O poder de criação aparece assim repartido entre um Próspero calibanizado e um Caliban prosperizado. Aqui têm residido a arrogância e a legitimidade das elites pós-independentistas.

A análise de algumas formulações brasileiras das comemorações dos 500 anos da descoberta do Brasil revela a ênfase posta na pluralidade de povos que ali confluíram, para além dos índios, que já estavam, e dos negros, que vieram à força: italianos, alemães, espanhóis, chineses, japoneses, portugueses etc. Posto ao par dos restantes emigrantes, o Próspero relutante dissolve-se na multidão. No entanto, essa equiparação oculta que, pelo menos até a Independência, os portugueses não foram um grupo de emigrantes entre outros e que o poder colonial que protagonizaram, apesar de particular, não foi, por isso, menos colonial. Ao evacuar Próspero, essa representação da “nação arco-íris” evacua as relações de poder colonial e transforma a Descoberta num ato plural, não imperial, num exercício de fraternidade e de democracia intercultural e interétnica. Dessa ocultação podem alimentar-se a indolência da vontade anticolonial e a neutralização das energias emancipatórias, sendo pois de suspeitar que as elites não são ingênuas quando promovem tais representações.

Ora demasiado familiar para se fazer notar, ora demasiado telescópico para ser visto a olho nu, esse Próspero furtivo convida à complacência ante um poder das elites que se insinua miniaturizado pela ausência do poder de Próspero. As dificuldades em desenvolver estratégias pós-coloniais no espaço do colonialismo português são, assim, o outro lado das abrangentes possibilidades de globalização contra-hegemônica criadas por esse tipo de colonialismo.

Notas

- [1] Uma versão ampliada deste ensaio encontra-se em Ramalho, Maria Irene e Ribeiro, António S. (orgs.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, 2001 e também publicado em Novos Estudos CEBRAP, nº 66, 2003, pp. 23-52.
- [2] Cf. Sousa Santos, Boaventura de. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez Editora, 1995, pp. 53-74, 135-157.
- [3] Cf. Sousa Santos, Boaventura de. “Os processos da globalização”. In: idem (org.). *Globalização: fatalidade ou utopia?* São Paulo: Cortez Editora, 2001, pp. 25-102.
- [4] Cf. Sousa Santos, *Pela mão de Alice*, loc. cit., pp. 150-151.
- [5] Sobre a inserção de Portugal no ciclo colonial africano, cf. Fortuna, Carlos. *O fio da meada: o algodão de Moçambique, Portugal e a economia-mundo (1860-1960)*. Porto: Afrontamento, 1993, pp. 31-41.
- [6] Bhabha, Homi K. *The location of culture*. Londres: Routledge, 1994, p. 50.
- [7] Ibidem.
- [8] Bhabha, Homi K. “DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation”. In: idem (org.). *Nation and narration*. Londres/Nova York: Routledge, 1990, p. 293.
- [9] Sousa Santos, Boaventura de. *Toward a new common sense: law, science and politics in the paradigmatic transition*. Nova York: Routledge, 1995, pp. 424-428; *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez Editora, 2000, pp. 284-290.
- [10] Por Europa do Norte entende-se aqui os países da Europa considerada “civilizada” – Inglaterra, França e Alemanha – que irão mais tarde ter um papel decisivo na colonização.
- [11] Bronseval, Claude. *Peregrinatio hispanica 1531-1533*. Paris: Presses Universitaires de France/Fondation Calouste Gulbenkian, 1970, passim.
- [12] Chaves, Castelo Branco. *O Portugal de D. João V visto por três forasteiros*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983, p. 20.
- [13] Apud ibidem, p. 24.

- [14] Apud Pires, Maria Laura B. *Portugal visto pelos ingleses*. Lisboa: Centro de Estudos Comparados de Línguas e Literaturas Modernas da Universidade Nova de Lisboa, 1981, p. 112.
- [15] Apud ibidem, p. 85.
- [16] Apud Byrne, Maria Teresa R. “As tropas aliadas anglo-portuguesas vistas por um alemão”. *Revista de Estudos Anglo-Portugueses*, nº 7, 1998, p. 108.
- [17] Byron, Lord. *Peregrinação de Childe Harold*. Lisboa: Livraria Ferreira, 1881, pp. 30-31, 37.
- [18] Apud Macaulay, Rose. *They went to Portugal*. Oxford: Alden Press, 1946, pp. 224-225.
- [19] Apud Castanheira, Zulmira. “Robert Southey, o primeiro lusófilo inglês”. *Revista de Estudos Anglo-Portugueses*, nº 5, 1996, p. 83, 92.
- [20] Byron, op. cit., p. 31.
- [21] Apud Castanheira, op. cit., p. 75.
- [22] Apud Chaves, op. cit., p. 20.
- [23] Apud Pires, op. cit., p. 40.
- [24] Macaulay, Rose. *They went to Portugal*. Oxford: Alden Press, 1946; *They went to Portugal too*. Manchester: Carcanet, 1990.
- [25] Pereira Bastos, José Gabriel da F. “*Portugal minha princesa*”. *Contribuição para uma antropologia pós-racionalista dos processos identitários e para o estudo do sistema de representações sociais identitárias dos portugueses*. Lisboa: tese de doutoramento em Antropologia Social e Cultural, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 1995, vol. I, pp. 144-147 (cf. Descamps, Paul. *Le Portugal: la vie sociale actuelle*. Paris: Firmin-Didot et Cie., 1935).
- [26] Boxer, Charles R. *Race relations in the Portuguese colonial empire, 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press, 1963; Freyre, Gilberto. *O mundo que o português criou*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- [27] O termo deriva do árabe *kafir*, utilizado para fazer menção ao não-muçulmano, ao não-crente. “Em Melinde [antigo porto da costa oriental da África] são os mouros mais amigos dos portugueses e não diferem nada nas condições e feição do rosto dos nossos, e muitos falam muito bem português, por ser aqui o principal trato nosso

com eles [...]. Os mouros daqui confinam [...] com uma terra de cafres estranha dos outros de toda a costa. [As ilhas do norte de Moçambique] são povoadas de mouros e cafres misturados” (Padre Monclaro. “Relação da viagem q fizeraõ os padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista de Monomotapa no anno de 1569”. In: Theal, G. M. (org.). *Records of South-Eastern Africa*. Cidade do Cabo: Struik, 1899, vol. 3, pp. 167, 170).

[28] Santos, João dos. *Etiópia Oriental e vária história de cousas notáveis do Oriente*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1999, p. 139.

[29] Miranda, António P. “Memória sobre a costa de África e da Monarquia Africana”. In: Dias, L. F. C. (org.). *Fontes para a história, geografia e comércio de Moçambique (século XVIII)*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1954, p. 64.

[30] Apud Feliciano, J. F. e Nicolau, V. H. (orgs.). *Memórias de Sofala por João Julião da Silva, Herculano da Silva e Guilherme Ezequiel da Silva*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 36.

[31] Xavier, Ignacio C. “Relação do estado presente de Moçambique, Sena, Sofala, Inhambane e de todo o continente da Africa Oriental”. In: Dias (org.), op. cit., p. 174.

[32] Ferro, Marc. *História das colonizações*. Lisboa: Estampa, 1996, p. 179.

[33] Xavier, op. cit., pp. 175-176. No mesmo sentido, relata Marc Ferro (ibidem, p. 179) que o governador de Angola tinha tal desconfiança em relação aos degradados que “não [lhes] queria confiar armas em caso de guerra com os indígenas – a ponto de preferir servir-se de tropas africanas tanto para dar combate às tribos insubmissas como para, eventualmente, manter a boa distância os delinquentes. De qualquer modo, estes desertavam assim que se apanhavam com armas”.

[34] Costa Portugal, Joaquim José da. “Notícias das ilhas de Cabo Delgado”. In: Dias (org.), op. cit., p. 276.

[35] Sobre o pluralismo jurídico, cf. Sousa Santos, *Toward a new common sense*, loc. cit., pp. 112-122.

[36] Dias, Jorge. *Os elementos fundamentais da cultura portuguesa*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1961, pp. 155-156.

[37] Em Moçambique a política de assimilação é introduzida como parte do sistema político colonial no início do século XX, e a partir de então a divisão entre nativos e não-nativos é reforçada. Como cidadãos de estatuto inferior, os assimilados (negros, asiáticos, mistos) tinham cartões de identidade que os diferenciavam da massa dos trabalhadores não-assimilados, detentores de uma caderneta indígena. Os nativos, a maioria da população, não possuíam cidadania, não tinham direito algum, sendo mal pagos, explorados, sujeitos a um ensino rudimentar, ao trabalho forçado, a regimes penais de deportação etc.

[38] O capitão Costigan, por exemplo, irlandês que esteve em Portugal em 1778-79 e para quem, como nota Rose Macaulay (*They went to Portugal too*, loc. cit., p. 193), a perversidade dos portugueses era uma obsessão, declarava-se espantado com a agradável familiaridade dos portugueses para com os seus criados, algo inimaginável na Inglaterra.

[39] Ferro, op. cit., p. 177.

[40] Esse estatuto social e étnico é identificável noutros continentes. Na África do Sul, por exemplo, os africaneres designavam pejorativamente os portugueses como “*wit-kaffirs*” (negros brancos) (cf. Harney, Robert T. “Portygees and other Caucasians’: Portuguese migrants and the racialism of the English-speaking world”. In: Higgs, D. (org.). *Portuguese migration in global perspective*. Toronto: The Multicultural History Society of Ontario, 1990, p. 116).

[41] Cf. ibidem, p. 115, 114.

[42] Almeida, Miguel Vale de. *Um mar da cor da terra: raça, cultura e política da identidade*. Oeiras: Celta, 2000, p. 7.

[43] Harney, op. cit., p. 115.

[44] Garcia de Leon, António. *Contrapunto entre lo barroco y lo popular en el Veracruz colonial*. Comunicação ao colóquio internacional “Modernidad europea, mestizaje cultural y ethos barroco”, Universidad Nacional Autónoma de México, maio de 1993.

[45] Baganha, Maria Ioannis. *Portuguese emigration to the United States, 1820-1930*. Nova York/Londres: Garland, 1990, p. 288.

- [46] Harney, op. cit., p. 115.
 [47] Ibidem, p. 115.
 [48] Ibidem, p. 117.
 [49] Cf. Baganha, Maria Ioannis. Resenha de Higgs, David (org.). *Portuguese migration in global perspective* (Toronto: The Multicultural History Society of Ontario, 1990). *Análise Social*, XXVI(111), 1991, p. 448. Embora não ponha em causa esses dados e a existência de racismo contra os portugueses nos Estados Unidos, Baganha considera que algum desse racismo se dirigia a outros grupos de europeus, com os de Leste. Não deixa porém de assinalar que o Johnson Act de 1924 e o National Origins System de 1927 restringiam a entrada nos Estados Unidos dos grupos “não assimiláveis” e que desses grupos faziam parte os portugueses.
 [50] Apud Furtado, Filipe. “Portugal em histórias de Inglaterra”. *Revista de Estudos Anglo-Portugueses*, nº 6, 1997, p. 77.
 [51] Said, Edward. *The question of Palestine*. Nova York: Vintage, 1980, p. 78.
 [52] Num trabalho em co-autoria com F. Barros, Rodrigues Junior chega ao ponto de afirmar categoricamente a insensibilidade dos pretos à dor (cf. “Notas etnográficas de Moçambique”. In: *XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*. Lisboa, 1950, vol. 5, p. 619).
 [53] Ennes, António. *Moçambique: relatório apresentado ao governo*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1946 [1873], p. 192.
 [54] Apud Barradas, Ana. *Ministros da noite – livro negro da expansão portuguesa*. Lisboa: Antígona, 1992, p. 54.
 [55] Segundo Rodrigues Júnior (1955), “não há dúvida que o branco não pode exercer, em África, determinadas funções. A sua resistência física não suporta, por exemplo, a violência do trabalho da enxada”. Citando Marcelo Caetano, o autor afirma que “o preto tem condições de resistência natural e uma adaptação ao meio que lhe permitem trabalhar nos climas tropicais em certas atividades em muito melhores condições que o europeu [...]. É necessário forçar [o negro] à contribuição que deve dar para o desenvolvimento da riqueza pública; é preciso obrigá-lo a produzir [...]. Trata-se de proteger o negro, de

- integrá-lo no sistema económico de Moçambique”. Rodrigues Júnior (1955), *O negro de Moçambique (estudo)*. Lourenço Marques: África Editora, pp. 22-23.
 [56] Apud Barradas, op. cit., p. 124.
 [57] Ennes, op. cit., 192.
 [58] Sant’Anna, José Firmino. *Missão da Doença do Sono: trabalhos de outubro a novembro de 1991 (N’hantsua, Tete)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Secção dos Serviços de Saúde, 1911, p. 22.
 [59] Junod, Henry. *Usos e costumes dos Bantu*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996 [1917], vol. 2, pp. 299-300.
 [60] Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Org. por Eva Moldenhauer e Karl M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, pp. 120, 129.
 [61] Ulrich, Ruy E. *Política colonial, lições feitas ao curso do 4º ano jurídico no ano de 1908/09*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1909, p. 698.
 [62] Apud Barradas, op. cit., p. 128.
 [63] Lobato, Alexandre. *Sobre cultura moçambicana*. Lisboa: Gradiva, 1952, pp. 116-117.
 [64] Apud Barradas, op. cit., p. 132.
 [65] Oliveira Martins, J. P. *O Brasil e as colónias portuguesas*. Lisboa: Parceria António Mário Pereira, 1904 [1880], p. 286.
 [66] “Report of captain J. Tomkinson to vice-admiral Albermarle Bertie”. In: Theal (org.), op. cit., vol. 9, pp. 4-5.
 [67] “Letter from captain W. F. W. Owen to J. W. Crocker, 9 October, 1823”. In: Theal (org.), op. cit., vol. 9, p. 34.
 [68] Lisboa, Karen M. *A Nova Atlântida ou o gabinete naturalista dos doutores Spix e Martius: natureza e civilização na viagem pelo Brasil (1817-20)*. São Paulo: dissertação de mestrado, FFLCH-USP, 1995, pp. 182-183.
 [69] Albasini, João. “Amor e vinho (idílio pagão)”. *O Africano* (Lourenço Marques), 11/06/1913.
 [70] Ferro, op. cit., p. 179.
 [71] Ibidem, p. 180. Por sua vez, Moçambique esteve, até o século XVIII, dependente do Vice-rei da Índia, de modo que ali o sistema económico era largamente dominado por indianos.

[72] Vianna, Luiz W. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997, p. 162.

[73] Apud ibidem, p. 157.

[74] Cf. Sousa Santos, *A crítica da razão indolente*, loc. cit., p. 251.

**Identidade, território e práticas
culturais: A experiência do
Centro de Estudos e Ações
Solidárias da Maré – Ceasm**

Jailson de Souza e Silva

Os deuses condenaram Sísifo a empurrar incessantemente uma rocha até o alto de uma montanha, de onde tornava a cair por seu próprio peso. Pensaram, com certa razão, que não há castigo mais terrível que o trabalho inútil e sem esperança. Se dermos crédito a Homero, Sísifo era o mais sábio e prudente dos mortais. Mas, segundo uma outra tradição, ele tendia para o ofício de bandido. Não vejo contradição nisso.¹

Albert Camus

Sobre os vínculos entre as identidades e os territórios populares urbanos

Em texto anterior², afirmava que a população das grandes metrópoles, em geral, vem desenvolvendo uma progressiva presentificação e a particularização da existência. A particularização se caracteriza pela valorização da vivência em um território homogêneo, de "iguais", sem parâmetros mais abrangentes de inserção na *pólis*. O lugar, físico e social, é o ponto de partida e de chegada para a inserção na cidade.

A presentificação, por sua vez, expressa uma prática social que se manifesta como um "eterno agora". Ela caracteriza o que Espinoza vai definir como prazer – a busca incessante do que oferece retorno imediato, termo antônimo, para o filósofo, da alegria – a busca do que oferece retorno mediato. O ser humano presentificado e particularizado é representado, por excelência, pelo Consumidor. Sem noção de passado ou de futuro, voltado para a aquisição de bens materiais e distintivos, ele não investe em projetos de longo prazo, tais como a educação, em seu sentido maior, não desenvolve uma maior preocupação

ambiental e tem como referência ética fundamental a sua satisfação pessoal e, no limite, a de seu grupo familiar.

Com isso, fragilizam-se a democracia e o exercício da cidadania, tornando-se cada vez mais raro o contato com a diversidade, com o *outro*. Há uma progressiva perda, então, do sentido da vida coletiva, fato que gera o aumento da intolerância, da sensação de insegurança, além da dificuldade em incorporar uma ética de responsabilidade em relação ao espaço público. Vive grande parte da sociedade metropolitana um cotidiano que se repete indefinidamente, sem futuro e alma, a mesma pena imposta pelos deuses a Sísifo, o rei condenado pelo deuses a viver o cotidiano de forma reprodutora e sem futuro.

As formas apresentadas de inserção na cidade conformam um determinado tipo da identidade social, analisada por Néstor Canclini. Seu ponto de partida é a crítica ao que denomina de "concepções ontológico-fundamentalistas das identidades" (1995: 224). Nessa visão, haveria uma crença a-histórica e transcendental nas identidades, fossem nacionais ou populares. Nela, a identidade seria marcada por uma essencialidade imanente, a ser defendida dos ataques dos seus possíveis adversários – sejam outros grupos sociais, as multinacionais, a globalização etc. Não há espaço para a negociação, pois as identidades estariam prontas, delimitadas. Nesse processo, as diferenças são acentuadas e transformadas em elementos divisores, ignorando-se as possíveis circularidades das relações sociais. Não se reconhece, assim, a possibilidade de constituições de uma identidade híbrida, "foco de um repertório fragmentado de minipapéis" (1995: 39).³

As reflexões sobre temas como identidades sociais, *presentificação* e *particularização* são elementos valiosos para se debater o estatuto da favela e da periferia e de seus moradores, assim como a inserção destes na *pólis*, em particular no quadro de tensão e medo que domina o imaginário do Rio de Janeiro e de outras grandes metrópoles brasileiras.

O eixo da representação da favela é a noção de ausência. Ela tradicionalmente é definida pelo que *não teria*: um lugar sem infra-estrutura urbana – água, luz, esgoto, coleta de lixo; sem arruamento; globalmente miserável; sem ordem; sem lei; sem regras; sem moral, enfim, o caos. Impressiona também a visão homogeneizadora. Localizadas em terrenos elevados ou planos, reunindo centenas ou alguns milhares de moradores, possuindo diferentes equipamentos e mobiliários urbanos, sendo constituída por casas e/ou apartamentos, com diferentes níveis de violência e presença do poder público, com variadas características ambientais, as favelas constituem-se como territórios com paisagens razoavelmente diversificadas. Essa pluralidade é absolutamente ignorada, e não só pelo senso comum, mas também em definições pretensamente técnicas, tais como a do IBGE, por exemplo, que identifica as favelas como subconjunto de um *aglomerado subnormal*.

A favela é contraposta a um determinado ideal de urbano, vivenciado por uma pequena parcela dos habitantes da cidade. Não é casual, então, que ela seja considerada uma disfunção, um problema que afeta a *saúde* da cidade. Nessa lógica, o reconhecimento da identidade do cidadão é relativizado, de acordo com a cor da pele, o nível de esco-

laridade, a faixa salarial e/ou o espaço de moradia dos residentes na cidade. O juízo se expressa, de forma particular, no menor ou maior grau de tolerância com as diferentes manifestações de violência, de acordo com o alvo da agressão e não com o ato em si. Basta lembrar como difere a postura da mídia e dos órgãos de segurança quando um morador da periferia ou outro das camadas médias/altas sofre uma violência.

Outra forma de perceber-se a favela é possível; ela pressupõe, todavia, o reconhecimento de que os seus moradores desenvolvem formas ativas e contrastantes para enfrentar suas dificuldades do dia-a-dia, de acordo com suas trajetórias pessoais e coletivas, as características socioculturais e geográficas da localidade, o peso do tráfico de drogas e a postura assumida pelos dirigentes das entidades comunitárias, dentre outras variáveis. Significa, então, levar em conta tanto suas demandas como as formas inovadoras e complexas materializadas por seus moradores para produzirem seu habitat.

Para isso, contudo, é necessária a quebra da hegemonia das referências *sociocêntricas* que ainda sustentam os olhares sobre o espaço popular e a criação de mecanismos de diagnóstico e definição de ações que levem em conta os saberes construídos pelos moradores, em sua longa e intensa caminhada por uma vida mais plena. Esse tem sido o caminho percorrido pelo Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré – o Ceasm, como veremos a seguir.

No território das práticas sociais

Constituinte da 30ª Região Administrativa, a Maré reúne 132 mil habitantes, possuindo uma densidade demográfica de pouco mais de 21 mil

hab/km², para uma média de 328 hab/km² na cidade do Rio de Janeiro. No maior território popular da cidade residem 2,3% da população do município do Rio de Janeiro; caso recebesse o status de município, ele ocuparia a 18ª posição no estado e a 11ª posição na região metropolitana.

O processo intenso de ocupação do terreno local é um fator básico na definição de alguns aspectos da paisagem da Maré. Destaca-se, em particular, a ausência de árvores, o rareamento de espaços vazios, a verticalização das residências e a intensa circulação de pedestres e diversos meios de transporte. A população distribui-se por cerca de 38 mil domicílios e 16 comunidades: a concentração de vias rodoviárias, prédios públicos e instalações industriais/comerciais faz com que as fronteiras entres elas sejam heterogêneas, com níveis diferenciados de vizinhança. A rivalidade entre facções do tráfico de drogas, por seu turno, tem um forte papel inibidor para a circulação dos moradores. A Avenida Brasil é, assim, o principal espaço de circulação entre as diferentes comunidades locais.

No plano das infra-estruturas educacionais, na Maré estão instaladas 15 escolas públicas, sendo sete Cieps; sete creches comunitárias, além de várias escolas privadas de pequeno porte, voltadas para a educação infantil e para o ensino elementar. O ensino médio, cuja demanda cresce de forma explosiva, é contemplado com a oferta de dois colégios para toda a região – incluindo os bairros próximos à Maré. Não há instituições com grande tradição no plano cultural, estrito senso, e os equipamentos existentes, nesse campo, são recentes e precariamente estruturados, ainda.

Segundo o Censo Maré 2000, realizado pelo Ceasm, o percentual de moradores locais analfabetos, maiores de 14 anos, chega a quase 10%. Abaixo da média brasileira (13,3%), ele é muito superior ao percentual da cidade para o ano de 1999 (3,4%). Quanto aos rendimentos, mais de dois terços dos seus trabalhadores afirmam receber menos de dois salários-mínimos por mês e, no que concerne ao trabalho infantil, 2% das crianças de 10 a 14 anos residentes na Maré exercem alguma atividade de trabalho – para um índice de 0,6% para o Rio de Janeiro.

O fato que mais singulariza a Maré, todavia, é seu processo de construção. Situado em uma área insalubre, alagadiça, o núcleo original da Maré era formado por seis comunidades, fronteiriças, mas também com características sociais, econômicas, geográficas e históricas heterogêneas: Morro do Timbau, Parque União, Baixa do Sapateiro, Rubens Vaz, Nova Holanda e Parque Maré. As comunidades de Vila Pinheiros, Vila do João, Conjunto Pinheiros e Conjunto Esperança foram criadas no início da década de 80, sendo ocupadas por antigos moradores das comunidades originais, principalmente os residentes nas palafitas – habitações de madeira construídas em áreas alagadiças.

Os conjuntos Bento Ribeiro Dantas, Novo Pinheiros e Nova Maré foram criados via intervenção do poder público municipal, na década de 90. Eles reúnem moradores provenientes de habitações localizadas em áreas de risco. Já as comunidades de Marclício Dias, Praia de Ramos e de Roquete Pinto, apesar de antigas, são um pouco mais distantes, no plano geográfico, das

outras. Com isso, elas não tiveram o mesmo acesso às intervenções urbanísticas realizadas na década de 80. Elas passaram a ser consideradas integrantes da Maré a partir da transformação dessa área em bairro e da criação da Região Administrativa.

Nesse contexto nasceu o Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré – Ceasm. A instituição surgiu a partir da iniciativa de um grupo de moradores que cresceram e/ou moraram durante muitos anos em alguma comunidade da Maré. O desejo maior do grupo original, que em sua maioria conseguiu atingir uma formação universitária, era a produção de uma intervenção integrada e de longo prazo no espaço local. O seu pressuposto é de que o exercício da cidadania deve sustentar-se em um projeto abrangente e processual. Assim, a finalidade maior do Ceasm é a constituição, fortalecimento e/ou articulação de redes sociais nas quais se valorize o papel social do morador, as ações solidárias, o respeito às diferenças e a crítica às desigualdades sociais existentes na realidade carioca e brasileira. Essas redes são denominadas sociopedagógicas, pois buscam incorporar novas formas de percepção e intervenção na realidade social a partir de ações cotidianas continuadas.

A grande novidade da entidade é o fato de ela aliar a inserção comunitária à condição de instituição de pesquisa e gestora de projetos de grande porte no campo da educação, comunicação e cultura, elementos raros de serem encontrados nas organizações sociais oriundas da periferia. O principal efeito da organização institucional do Ceasm é que, nela, os moradores – em particular os adolescentes e jovens – encontram

exemplos locais positivos na construção de suas trajetórias sociais e escolares. O fato possibilita uma maior ampliação de seus campos de possibilidades sociais.

O conceito de Rede é a noção estruturante da dinâmica do Ceasm. A preocupação permanente é de que as atividades sejam desenvolvidas de forma articulada, com as diferentes equipes de trabalho estabelecendo níveis variados de relações. O eixo central de todas, cabe ressaltar, é a oferta de novos produtos culturais e educacionais aos moradores locais, em particular às crianças, aos adolescentes e aos jovens. Mais do que oferta de serviços, todavia, a meta é que o próprio público beneficiado formule e realize os produtos desenvolvidos pelo Centro. Assim, em um processo permanente, vão sendo construídas as redes sociopedagógicas.

A instituição buscou ampliar sua intervenção a partir da constituição de alianças com instituições da sociedade civil e do poder público. No plano local, o Centro atua em parceria com escolas municipais locais, associações de moradores e outras organizações da sociedade civil. No plano externo, é forte seu vínculo com universidades, institutos de pesquisa, empresas públicas e privadas, embaixadas e ONGs. As parcerias se evidenciam, por exemplo, no processo de construção do seu espaço físico original. A entidade contou em um primeiro momento com o apoio da Fase, do Fundo Novib, da Embaixada do Canadá e de comerciantes locais. Posteriormente, expandiu suas instalações a partir de recursos fornecidos por entidades públicas e privadas, tais como Petrobras, Infraero e Ediouro. No que concerne às suas atividades, elas são mantidas a partir de recursos tam-

bém resultantes da prestação de serviços e da contribuição dos participantes, de acordo com suas possibilidades.

Os instrumentos elaborados pelo Centro para o fortalecimento progressivo das redes cidadãs passaram, em um primeiro momento, pela instituição de um novo espaço – articulador e catalisador de um leque de ações particulares que vinham sendo encaminhadas na Maré ou com potencial para serem materializadas. Construída no Morro do Timbau, a sede do Centro tornou-se em pouco tempo o principal espaço de educação integrada da Maré. O objetivo central da instituição, todavia, sempre foi atingir o Conjunto da Maré. Assim, em 2002 foi inaugurada outra sede, na comunidade de Nova Holanda. Com isso, permitiu-se o acesso à entidade de pessoas que tinham dificuldades em freqüentar o espaço do Timbau, tendo em vista a restrição do direito de ir e vir provocado pelo enfrentamento entre facções criminosas rivais. Em 2003, em um espaço com cerca de 3 mil m², localizado nas fronteiras do Timbau, Avenida Brasil, Linha Amarela e Linha Vermelha, foi criada a Casa de Cultura da Maré.

A cultura como caminho para novos tempos e espaços sociais

Definida a partir de variadas e arbitrárias acepções – um autor já registrou a existência de 138 definições para o termo –, a reflexão sobre "cultura" oferece diversas possibilidades para a apreensão de uma multiplicidade de práticas sociais. A constituição da Casa da Cultura da Maré tem provocado a necessidade de o Ceasm sistematizar sua compreensão do conceito e a

maneira como ele será desenvolvido no cotidiano das ações.

Grosso modo, é possível afirmar que a concepção de cultura norteadora das atividades da instituição se materializa a partir da interação das três formas mais comuns de tratamento do termo. De forma mais usual, ele está associado a um processo individual, que caracterizaria um conjunto de disposições e qualidades do ser "cultivado". Nesse sentido, o indivíduo culto possuiria uma habilidade especial de tratar com maior profundidade e amplitude os fenômenos humanos, em particular os situados no campo da arte, da ciência e da ética.

No extremo dessa representação, a cultura também é definida como o conjunto de traços característicos de uma sociedade, de uma comunidade ou de um grupo particular. Assim, as ações cotidianas desse grupo, delimitadas pelo território, pelas características educacionais e de renda, pela língua etc, são entendidas como capazes de garantir-lhes uma identidade específica. Nesse caso, é afirmada a existência de culturas particulares, tais como a brasileira, a *popular*, a *rural* etc.

A outra forma mais comum de caracterizar a cultura é a sua identificação como atributo inerente ao ser humano. Cultura seria, então, o conjunto de práticas que materializam a identidade humana e nos distingue das outras espécies animais. Seriam elas as ações que não dependem de nossa fisiologia, mas de nossa história, de nossa linguagem, da consciência que temos da vida e de sua finitude.

O filósofo grego Protágoras afirmava que *o homem é a medida de todas as coisas*. Essa centrali-

dade humana pode ser concebida a partir das três dimensões culturais expostas, vistas de forma indissociável: a singular-individual; a particular-grupal e a genérica-universal. Assim, o exercício da cidadania plena demanda que os seres humanos ampliem suas possibilidades subjetivas de apreensão da realidade social nos planos conceitual, estético e ético; exige também um sentimento de pertencimento ao coletivo social e ao gênero humano, de forma tal que as pessoas sintam-se, de forma integrada, cidadãs da Maré, do Rio de Janeiro, do Brasil e do mundo.

A cidadania plena exige também a prática de iniciativas que ampliem as possibilidades de exercício dessa humanidade. O ideal da cultura seria, então, a humanização plena e permanente do ser humano, utopia que o conduziria em seu destino, apesar de não ser um ponto objetivo de chegada ou mesmo um porto seguro. Para isso, faz-se necessária a produção de equipamentos e práticas culturais, seja na Maré ou além, que se tornem territórios de circulação e (re)produção de identidades em permanente negociação, mas com raízes fincadas em referências democráticas e humanistas que permitam, no caso do Rio de Janeiro, a afirmação de uma identidade carioca, brasileira, universal, que atravessa a Zona Sul e a favela, o rural e o urbano; que levem em conta que a característica da Cidade é o fato de ela ser o espaço da possibilidade do encontro, por excelência. Encontros das diferenças e das semelhanças, que permitem a constituição de identidades plurais, mas, acima de tudo, humanas.

Na busca desses novos caminhos para a vida na *pólis*, alguns atores e práticas podem cumprir

um papel fundamental, em particular a juventude. Com efeito, a razão de ser desta é devorar a geração anterior, reconstruindo, sob novas referências, o cotidiano. Nesse processo, há várias formas de um novo presente ser construído. O primeiro passo é reconhecer que os jovens constituem, em territórios múltiplos e marcados pela diversidade, diferentes redes socioculturais, variados mecanismos para a expressão dos desejos, temores e crenças – da subjetividade. Mesmo manifestas, muitas vezes, em "tribos", "galeras" e/ou grupos restritivos, essas redes podem ser referências preliminares para a inserção social mais abrangente.

A partir das redes dos jovens, vistos como cidadãos e, portanto, constituídos de poder, é possível estimular que diferentes grupos se encontrem, partilhem suas experiências e tenham a possibilidade, de acordo com suas características e interesses, de articular iniciativas comuns. Em uma cidade marcada pela segregação e pela insegurança, eles são os que mais buscam novas experiências, podendo construir novos vínculos, abrir-se para a diferença. Para isso, são necessárias práticas sociais e equipamentos urbanos adequados que estimulem o encontro e o respeito à diversidade, à pluralidade, à humanidade do outro.

As considerações feitas até aqui evidenciam os aspectos que definem o trabalho cultural que se busca produzir no Ceasm. As ações no campo da educação, comunicação, dança, música, fotografia, vídeo, teatro, artes plásticas, dentre outras, são trabalhadas como novas formas de apreensão e intervenção no mundo. O que não ocorre em um lugar qualquer, mas em um território demarcado,

que tem características identitárias específicas, como tem de ser.

O Centro busca desenvolver linguagens múltiplas, que permitam aos seus frequentadores, em particular os moradores locais, usufruir e produzir linguagens elaboradas e consumidas por grupos pouco acessíveis aos setores sociais populares, de forma geral. No caso, estas manifestações podem ser tanto o balé clássico como a dança contemporânea; exposições plásticas e exibições cinematográficas; o jornal e a TV comunitária, a música clássica e o jongo, o maracatu, o bumba-meu-boi e outras expressões da cultura popular territorializada.

No caso específico da Casa de Cultura da Maré, ela é proposta como um espaço de reflexão e prática de um conjunto de referências gerais sobre a condição e identidade humana; a diversidade cultural e territorial; a realidade política e econômica etc. A intenção é romper com a tradição de debates sobre temas conceituais ou no campo dos direitos humanos, dentre outros, ficarem restritos aos grupos sociais mais intelectualizados e a espaços culturais apropriados, comumente, apenas por esses.

O seu projeto está fundamentado em metodologias prático-sensíveis, voltadas para a reconstrução crítica da relação imaginário-cotidiano. Elas pressupõem a construção de relações horizontalizadas entre os atores sociais, visto a intenção de trabalhar com a criação de espaços de vivência. Neste, os indivíduos se reconhecem como participantes ativos da reconstrução de sua realidade e se afirmam como integrantes da resolução de seus problemas. Na verdade, essa é a

essência de um trabalho em rede, pois visa conjugar saberes e práticas sociais como possibilidades de ações solidárias.

Na perspectiva apontada, a Casa de Cultura da Maré surge como um espaço de tratamento, em variadas linguagens, de temas situados em campos da subjetividade, em geral pouco refletidos ou considerados nos territórios populares: a sexualidade, os direitos humanos, o racismo, o acesso à Justiça etc. De forma particular, nela se estimula a realização de eventos que tratem, de forma sistemática e ordenada, do fenômeno da identidade do sujeito e do morador do Rio de Janeiro e das marcas da territorialidade em suas ações.

Acima de tudo, o principal sentido da criação da Casa é afirmá-la como um espaço de encontro. Encontro daqueles que, na diferença, se fazem iguais. Localizada em um espaço fronteiro e de circulação, a Casa, em sua própria localização geográfica, materializa-se como um espaço capaz de permitir o fluxo de diferentes moradores da cidade, de forma regular e progressiva.

Desse modo, o Rio de Janeiro ganha, com o Ceasm e a Casa de Cultura da Maré, formas de combate, em uma perspectiva democrática e criativa, às segregações sociais e espaciais que obscurecem as suas belezas e a alegria de seu povo. Segregações que precisam, de forma urgente, ser combatidas e superadas por todos aqueles que ainda têm esperança na vida coletiva e na construção de uma nova humanidade mais justa e plena.

Notas

[1] CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Ed. Record, 2004, São Paulo.

[2] Cf. Boletim *Trabalho e sociedade* – Jovens – nº 1, março 2001. Iets, Rio de Janeiro.

[3] CANCLINI, Néstor García. *Consumidores e cidadãos*, Ed. UFRJ, Rio de Janeiro, 1995.

Culturas transativas

Ecio de Salles

*A ponte não é de concreto
Não é de ferro não é de cimento
A ponte é até onde vai o meu pensamento
A ponte não é para ir nem pra voltar
A ponte é somente atravessar
Caminhar sobre as águas desse momento*
Lenine e Lula Queiroga

Do funk ao reggae: o impulso criativo na origem

Quem vê de fora, ou de longe, enxerga primeiro o lado fulgurante, espetacular e belo. Talvez não imagine que, para quem vive de dentro, a tarefa de construção de um caminho alternativo ao processo degradante conduzido pelos métodos excludentes do processo de globalização é o tempo todo atravessada por empecilhos, impossibilidades e... riscos. Desfazer diariamente cada um desses nós é a fórmula instável que confere êxito a um certo número de projetos que tem na cultura popular a base de sua atuação social. O Grupo Cultural Afro Reggae, por exemplo.

A própria história do grupo é em si interessante e guarda alguns pontos de contato com certos aspectos da cultura hip-hop. Reunido com a finalidade de organizar festas de funk, o grupo que deu origem ao Afro Reggae se viu obrigado a mudar de planos quando o prefeito Cesar Maia, em 1992, decidiu proibir qualquer manifestação pública que envolvesse o ritmo. Foi assim que, instigado por um dos integrantes do grupo, Plácido Pascoal, o grupo resolveu realizar uma festa de reggae. Esse primeiro evento, já revelando a influência que a cultura e a religiosidade hindu teriam sobre o futuro coordenador executivo do grupo, José Junior, chamou-se Loka Govinda e

abriu espaço para o acontecimento que aglutinaria definitivamente as pessoas que dariam origem, meses depois, ao Grupo Cultural Afro Reggae. Desse modo, em agosto de 1992, foi realizada a 1ª Rasta Reggae Dancing.

É possível inferir desse movimento não calculado – a passagem do funk ao reggae – o marco inicial de um processo de transformação no interior do próprio núcleo organizador da festa. Enquanto o funk prioriza o aspecto festivo, o reggae, sem prescindir desse viés, coloca de maneira enfática opiniões sobre consciência racial, questionamentos socioeconômicos, críticas à sociedade de consumo, enfim, um repertório de informações que poderia induzir – como induziu, no caso do Afro Reggae – o ouvinte atento a repensar sua posição no mundo e seus modos de nele interferir. Uma das canções de Bob Marley, por exemplo, profetizava que:

Até que não haja mais cidadãos de primeira e segunda classe em nenhuma nação, e que a cor da pele de um homem não signifique mais que a cor de seus olhos, há guerra. E até que os direitos humanos básicos sejam igualmente garantidos a todos sem preocupação de raça, haverá guerra. [...] Vamos lutar. Nós achamos que é necessário e sabemos que vamos vencer. Pois temos confiança na vitória do bem sobre o mal.¹

Foi assim que, da organização de festas, o grupo partiu para um novo desafio: publicar um jornal. O *Afro Reggae Notícias* veio à luz em 21 de janeiro de 1993. Na capa, a imagem do cantor Junior Marvin e do guitarrista Andrew Mc Inture

ilustrava a matéria principal: o show da banda The Wailers no Circo Voador, Rio de Janeiro, em novembro de 1992. No editorial, que nessa época vinha na primeira página, os editores anunciavam explicitamente os objetivos do jornal: “Informar, divulgar e conscientizar nossos leitores de uma forma especial. Com suingue e ritmo”. Através da história do reggae e da cultura afro-brasileira, o grupo queria ainda enviar “um recado contra o racismo e a injustiça social”.

A cada edição do jornal, o grupo, autodenominado “organizadores”, amadurecia a idéia que germinaria numa instituição social. Até que, em julho de 1993, decidiu criar uma ONG, o Grupo Cultural Afro Reggae (GCAR). Nesse momento, o grupo tinha entendido que a criação de uma entidade organizada era fundamental para a concretização de seus planos, uma vez reconhecido que, através unicamente do jornal, não seria possível interferir positiva e diretamente em determinados problemas sociais. A idéia era criar um programa de ação sociocultural voltado para os jovens que residiam em favelas e que, concretamente, viesse a modificar de alguma forma a vida dessas pessoas. Nesse ínterim, ocorreu um episódio que marcou tragicamente a história do Brasil: a chacina de Vigário Geral.

O motivo da chacina teria sido vingança. Na noite anterior, dois policiais foram assassinados, na Praça Catolé do Rocha, por traficantes da favela de Vigário. Explica José Junior no livro *Da favela para o mundo*:

A represália foi na noite de domingo. Pouco antes da meia-noite, um comboio de policiais encapuzados invadiu a

favela para vingar seus companheiros. Começaram incendiando trailers na Praça Catolé do Rocha, em seguida metralharam um bar da comunidade, tradicional ponto de encontro dos moradores, que ali se reuniam para jogar carta ou sinuca e tomar uma cerveja. Depois, invadiram uma casa próxima, de uma família evangélica, e executaram os donos da casa e seis de seus filhos. (Junior, 2003: 49).

O Afro Reggae, então, foi conduzido pelo rumo dos acontecimentos até a comunidade a qual ajudaria a transformar e onde deitaria raízes.

Antes mesmo desse episódio, entretanto, um outro evento entrou para a história não apenas de Vigário Geral, mas também da comunidade vizinha, Parada de Lucas. Em 1983, as duas comunidades entraram em guerra, dando início a um conflito que, segundo a minha percepção, apresenta três fases até o momento. A primeira durou dez anos, seguindo até 1993. De acordo com os relatos dos moradores, o conflito começou por causa de uma partida de futebol. Durante a disputa de pênaltis, o goleiro de Vigário, Geléia, foi alvejado por um tiro de fuzil, disparado por um traficante de Lucas, no momento em que defendia a última cobrança, que decidiria a partida a favor de seu time. A partir daí, o termo “adversário” perderia faticamente o seu significado esportivo, passando a marcar de forma violenta a relação entre as duas comunidades. Pelo menos até 1993, quando a chacina teria dado lugar a uma consternação tão grande que o “armistício” foi decretado após um curto processo de negociações. Nesta segunda fase, travou-se uma espécie de

“guerra fria”, na qual ameaças de lado a lado e tiros eventuais e sem conseqüências fatais eram disparados de uma comunidade a outra.

A paz relativa não durou mais que sete anos. O mês de agosto de 2000 marcou o reinício das retaliações mais concretas, iniciando desse modo a terceira fase. Caracterizado pela retomada do ritmo anterior a 1993, o clímax desse terceiro momento aconteceu em julho de 2003, quando traficantes de Lucas invadiram e tomaram Vigário Geral, numa ocupação que durou pouco mais de 24 horas.

Este é o cenário onde se constituiu o Grupo Cultural Afro Reggae: a favela, com todos os seus contrastes e contradições. Por um lado a violência – que, venha do crime ou da polícia, é sempre brutal, desmedida – e a exclusão social, muito perceptível na precária estrutura, nos barracos humildes, na dificuldade, quase impossibilidade, de acesso aos benefícios da cidadania e da modernidade a que teriam direito. Por outro, uma força criativa, um manancial de talentos pronto para questionar a ordem social que o reprime e ocupar um lugar diferenciado no mundo.

Afinidades eletivas, culturas transitivas

Contudo, o discurso que realça os aspectos vinculados à violência, à marginalidade, à pobreza material em cada favela põe em evidência um ponto de vista redutor, que não dá conta da riqueza de conteúdos gerada nas práticas cotidianas de qualquer comunidade. Pelo contrário, trata-se de um discurso que, conforme o raciocínio de Jailson de Souza, destaca a “ausência” como fator primordial a definir o espaço da favela,

uma localidade que não tem escolas, não tem acesso a serviços de saúde, não tem teatros, cinemas, museus e, lembrando ainda Jailson, “não tem regras, não tem leis, não tem cidadania!”. Coincidentemente ou não, trata-se de um discurso que lembra de perto a opinião etnocêntrica que os primeiros colonizadores portugueses expressaram sobre os indígenas brasileiros, um povo que *não* teria fé, nem lei, nem rei.

A afirmação desse “discurso da ausência” em relação aos espaços populares revela uma representação muito comum de que a favela não seria constituinte da cidade. Existe o bairro, local típico para as vivências legais e formais, e existe a favela como a não-cidade, como espaço onde não ocorreria o efetivo exercício da cidadania. (Silva, 2003: 22)

Por outro lado, quando o discurso assume uma chave afirmativa, é a fim de chamar a atenção para a presença do crime, da violência, do perigo no interior das favelas. Um texto que, como se vê, enfatiza o pensamento criminalizante, como se nessas localidades não houvesse outras experiências sociais que não a do tráfico de drogas. Jailson notou duas noções distintas a nuançar esse discurso da ausência, a *economicista* e a *paternalista*.

De acordo com a primeira noção, o destino inevitável dos jovens moradores de comunidades pobres é ingressar no tráfico, numa lógica que os considera criminosos em potencial, ainda que a ínfima proporção de indivíduos que ingressam no tráfico, em face do universo total de moradores de cada comunidade, desminta esse diagnóstico. De

acordo com a segunda – presente até no pensamento de setores da esquerda –, eles se tornam vítimas de um sistema social injusto, o que inclusive justificaria o recurso a expedientes ilegais como o não pagamento de impostos ou a receptação de objetos roubados. Assim, “não restaria ao morador das favelas, levando-se em conta esses juízos, mais do que se conformar com a sua condição de potencialmente criminoso ou vítima passiva da sociedade” (Silva, 2003: 22).

É nesse contexto que o discurso do Grupo Cultural Afro Reggae entra em cena. E, felizmente, não o faz de maneira isolada, mas integrando um conjunto de discursos que, na cidade do Rio de Janeiro, começa a se fazer ouvir com mais intensidade a partir da primeira metade da década de 90. Nesse período – um pouco mais, um pouco menos – surgem inúmeros movimentos sociais que hoje constituem um importante e produtivo foco de um discurso e de uma estética, ou antes, de um contra-discurso e de uma antiestética que, de um lado, dialogam entre si, trocando idéias e experiências. De outro, dialogam também com órgãos governamentais, agências de cooperação internacional, universidades e escolas, empresas, políticos, artistas, intelectuais, associações de moradores... Um universo amplo, que inspirou Rubem César Fernandes a falar numa “poliglosia da sociabilidade” para definir os agenciamentos postos em curso pelo Afro Reggae e por outros grupos semelhantes. Sem dúvida, essa articulação “poliglota” envolve não poucos riscos, uma vez que os personagens envolvidos na relação estão à mercê de uma inegável assimetria no que diz respeito às posições de poder. Entretanto, como assinalou

George Yúdice, “a orquestração e a negociação exigem manter-se firmes frente à cooptação” (Yúdice, 2002: 195). Não é o caso aqui de fazer frente a um só foco de opressão ou dominação, mas de agir junto à diversidade de grupos e instituições, os quais na maior parte das vezes falam a partir dos múltiplos pontos de intersecção entre os vários atores, interesses e discursos envolvidos no processo (Yúdice, 2002: 195)².

Há um problema, todavia, que merece atenção. É o caso de saber se, como argumenta Marta Porto (Porto, 2003), corremos o risco de naturalizar a idéia de que “projetos substituem processos”. Afinal, ao pôr em evidência – inclusive em posição destacada na mídia – jovens que obtiveram êxito em abraçar o viés artístico como forma de superar os obstáculos impostos por uma sociedade desigual, sem pensar sobre o que eles representam e propõem modificar, a sociedade, diria Marta, “substitui a necessária revisão das políticas em curso, com destaque para as de cultura, esvaziando, assim, o seu potencial transformador”. Dessa forma, o estabelecimento do que poderíamos aqui chamar de cidadania cultural poderia apresentar um efeito colateral neutralizador:

É como se um anúncio publicitário permanente, formado pela imagem de várias experiências culturais de destaque, redimisse a culpa de todos por não conseguir abrir mão de mais nada, ou melhor, do mais importante, que é a democratização real da esfera pública, das oportunidades educacionais, de emprego, de renda, de moradia, de serviços estatais de qualidade, de cultura também. (Porto, 2003)

Se é preciso admitir que a mobilização dos movimentos sociais ainda não foi capaz de se estruturar como processo, é preciso também reconhecer que os projetos – e eles são inúmeros e diversos o suficiente para que não os ponhamos todos num mesmo saco – estão trazendo uma contribuição decisiva para o debate acerca das relações sociopolíticas que construímos e das idéias de futuro e transformação que postulamos.

Preparados para falar muitas “linguagens” – englobando a sociedade civil, o terceiro setor, o governo, a mídia, empresas – e articulá-las de forma a tornar alguns desejos realidade, grupos como Afro Reggae, Ceasm, Nós do Morro, Cufa, Pré-Vestibular para Negros e Carentes, Educafro, Jongos da Serrinha, Cia. Étnica de Dança³, para citar só alguns, têm trazido para o primeiro plano o discurso da favela, ou, pelo menos, o discurso legitimado por ela. Nisso, têm contribuído bastante para mudar a correlação de forças entre as comunidades e as outras instâncias da sociedade; têm ajudado a repensar positivamente o lugar da favela na cidade; têm posto em curso um interessante e produtivo processo de resistência, uma vez que não se trata de resistir apenas, mas de fazê-lo com um novo sentido, possuidor de uma potência afirmativa que torne a noção de resistência comparável a um procedimento de re-existência, idéia que tomo emprestada à Tatiana Roque, que, com o rigor intelectual que lhe é peculiar, percorre as acepções possíveis desta noção para, numa formulação fortemente inspirada pela filosofia deleuziana, propor a “resistência” como constitutiva de um devir revolucionário (Roque, 2001-02: 23 *et alli*).

É a partir dessa concepção que o trabalho do Afro Reggae, e de outros movimentos sociais, pode escapar à cooptação ou ao “esvaziamento de seu potencial transformador”. Porque, em meio às intersecções, interações e mediações de que fazem parte, esses movimentos estão sempre formulando e reformulando discursos. E o fazem em meio à intempérie da globalização, o que lhe confere um outro aspecto notável.

Segundo Canclini, uma das maneiras possíveis de entender a globalização é como um conjunto de estratégias para realizar a hegemonia de conglomerados industriais, grupos financeiros, grandes empresas da área de entretenimento e comunicação, “a fim de apropriar-se dos recursos naturais e culturais, do trabalho do ócio e do dinheiro dos países pobres”, mantendo-os subjugados à ordem estabelecida por esses atores desde meados do século 20 (Canclini, 2003: 29). Já Zygmunt Bauman, por sua vez, entende que no mundo globalizado a marca que distingue os excluídos é a “imobilidade”. Para o autor, “estar proibido de mover-se é um símbolo poderosíssimo de impotência, de incapacidade e dor” (Bauman, 1999: 130).

Nesse contexto, a atividade do Grupo Cultural Afro Reggae e dos demais grupos que venho mencionando atua como produtora de antídotos espetaculares contra a imobilidade de que fala Bauman, abrindo perspectiva para – ainda que estejamos nos referindo neste primeiro momento àquelas “experiências culturais de destaque”, como define Marta Porto – um movimento contínuo de desterritorialização e reterritorialização que termine por mover um produtivo e potente

processo de integração social, capaz de, quem sabe, criar as condições para que sua atuação se converta em processo, mudando efetivamente, num prazo que não podemos prever, as nossas condições sociais, políticas, culturais, e outras mais.

É nesse ponto que posso falar em “transitividade” desses movimentos socioculturais. Eles, por um lado, representam o desejo do diálogo, de fato dirigem-se ao outro, estabelecem relações com ele; por outro, implicam a idéia de trânsito, de movimento. As culturas transitivas seriam aquelas capazes de situar-se nas fronteiras, de falar desse lugar e aí se dedicar à tarefa de desfazer muros, construir pontes. Um exemplo interessante é o projeto Parada Geral, desenvolvido a partir das parcerias que venho destacando, no caso entre Afro Reggae, Rede Globo, People’s Palace Project, entre outras, e visando criar no espaço que separa e une as comunidades de Lucas e de Vigário um território livre para o intercâmbio de idéias, a prática do reconhecimento mútuo, a criação de arte, o contato das culturas, a transformação da realidade.

Certamente, essa não é conclusão da história. É, pelo menos deve ser, o seu ponto de partida. Estou com Marta Porto quando ela entende que o Rio de Janeiro, que na década passada pôde reconhecer e dar visibilidade a práticas inéditas originadas “nas favelas, nos subúrbios e nas periferias”, deva assumir nos próximos dez anos esse espaço “como locus privilegiado de mudanças sociais estruturais” (Porto, 2003).

O fato animador é que os novos discursos que surgiram todos praticamente nessa época mostram-se potentes o bastante para enfrentar aqueles

contra os quais protestava Jailson e, sob outro aspecto, para gerar ações que ressignifiquem favoravelmente o conceito de globalização. É ainda Canclini quem sugere que a indagação “sobre os sujeitos capazes de transformar a atual estruturação globalizada nos levará a atentar aos novos espaços de *intermediação* cultural e sociopolítica” (Canclini, 2003: 28. Grifo do autor). Esse é um movimento que dá ensejo à formação de um processo de “afinidades eletivas”⁴ – um termo que prefiro neste momento à noção tradicional de “redes” – entre os diversos grupos, que se articulam eventualmente, muitas vezes prescindindo de reuniões ou outros procedimentos formais. O que promove a sintonia entre eles é antes uma espécie de sentimento íntimo, balizado primeiro pela consciência de que o mundo em que vivemos não nos serve; depois pela força e vontade de transformá-lo e, por último, mas não menos importante, pela certeza de que é possível fazê-lo. Falta o dado metodológico à fórmula, é verdade, mas o “como” da questão é justamente o que se está inventando no dia-a-dia das lutas, na mobilização dos movimentos, nos muitos e caprichosos modos de re-existência.

Referências bibliográficas

- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- CANCLINI, Néstor García. *A globalização imaginada*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.
- JUNIOR, José. *Da favela para o mundo – A história do Grupo Cultural Afro Reggae*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2003.
- PORTO, Marta. *A fama x os normais: ajuste social*

no mundo das celebridades. In *Dez anos depois: como vai você, Rio de Janeiro?*, 2003 (www.iets.org.br).

ROQUE, Tatiana. *Resistir a quê? Ou melhor, resistir o quê?*. In Lugar Comum: Estudos de Mídia, Cultura e Cidadania, nº 15. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001-2002.

SILVA, Jailson de Souza e. *A favela imaginária da classe média*. In Revista Global nº 1, outubro-novembro. Rio de Janeiro, 2003.

YÚDICE, George. *El recurso de la Cultura: Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Editora Gedisa, 2002.

Notas

[1] Trecho do reggae *War*, de Bob Marley.

[2] Em espanhol no original.

[3] Enquanto escrevo, percebo que invariavelmente, em diferentes situações e proferidas por diferentes sujeitos, quando se fala em grupos que desenvolvem projetos em favelas, insiste-se sempre nas mesmas instituições (no contexto carioca). Isso, a meu ver, não representa uma limitação, mas o reconhecimento de que esses grupos alcançaram resultados objetivos em seu trabalho, e agora certamente influenciam outras iniciativas que começam a trilhar caminhos parecidos. Fora isso, há ainda uma enorme soma de outras instituições tão interessantes quanto que, por questões de espaço, não pude citar aqui.

[4] Utilizo o conceito de afinidade eletiva segundo formulado por Michel Löwy, em *Redenção e utopia*: “Designamos por ‘afinidade eletiva’ um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal direta ou à ‘influência’ no sentido tradicional. Trata-se, a partir de um analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão”.(Löwy, 1989: 13).

Cultura para o desenvolvimento: um desafio de todos

Marta Porto

A proteção dos direitos humanos, em uma sociedade cultural, requer a observância dos direitos culturais, enquanto direitos universalmente aceitos. Não há direitos humanos, nem tampouco democracia, sem a justiça cultural, sem a diversidade e o pluralismo culturais e, nem tampouco, sem que se assegure o direito de existir, o direito à visibilidade, o direito à diferença e à dignidade cultural.

Flávia Piovesan

Pensar a relação entre cultura e desenvolvimento é um desafio global reconhecido pelas Nações Unidas desde 1988, quando foi lançada a Década Mundial do Desenvolvimento Cultural e, alguns anos depois, em 1993, implantada a Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento¹, sob a batuta competente do peruano Javier Perez de Cuellar.

Como sinaliza a Comissão, o desafio da cultura no século 21 propõe que pensemos em conexões que coloquem na ordem do dia as complexas relações entre cultura e desenvolvimento econômico, entre globalização e expressões locais, entre fluxos informacionais e identidade e, especialmente, entre os aspectos inovadores dos movimentos civis e comunitários emergentes, como os da juventude das grandes periferias urbanas, e o impacto sobre a democracia e o fortalecimento da vida pública. Ou seja, significa repensar todo o papel desempenhado pela cultura no plano mais radical da vida política de um país ou de uma comunidade.

Um acesso desigual aos meios de expressão cultural, novos ou tradicionais,

implica não somente uma negação do reconhecimento cultural, mas algo que afeta seriamente o sentimento de pertencimento de indivíduos e comunidades à sociedade do conhecimento, ou a sua exclusão dela. A cultura possui laços múltiplos e complexos com o conhecimento. A transformação da informação em conhecimento é um ato cultural, como é o uso a que se destina todo o conhecimento. Um mundo autenticamente rico em conhecimento há de ser um mundo culturalmente diverso.²

O acesso à cultura – pensada não só como memória ou ato criativo espontâneo ou artístico, mas como conhecimento –, ou a necessidade de apropriar-se continuamente de suas variáveis e disponibilizar esse acervo à comunidade, é um ato consciente que exige inserção coletiva e política de todos os cidadãos. Assim exige um ambiente comunitário e político favorável à inserção cultural do indivíduo e de grupos.

A nossa disposição de aprender e dialogar com universos diversos é fruto dos estímulos que recebemos do ambiente vivenciado na infância, na adolescência, na fase adulta da vida. Estímulos e incentivos proporcionados pela riqueza dos encontros culturais proporcionados ao longo da vida, da nossa facilidade e curiosidade de apreendê-los e transformá-los em dados importantes da experiência humana. A cultura, tal qual ela é pensada no século 21, é a experiência que marca a vida humana em busca do conhecimento, do alto aprimoramento, do sentido de pertencimento e da capacidade de trocar simbolicamente.

O valor que damos à cultura, a nossa ou a aprendida, é aquele que aprendemos a dar.

Cultura e democracia: um debate insuficiente

Nesse contexto, é preciso lembrar a insuficiência histórica no Brasil do debate que relaciona cultura e retomada da democracia, cultura e direitos sociais e, conseqüentemente, cultura e desenvolvimento. Alheia a boa parte dos avanços políticos que marcaram nas duas últimas décadas as discussões em outros setores de atuação pública, a cultura caracterizou-se nos últimos anos como uma área de “disputa de privilégios” personificados nos limites reivindicados para a isenção fiscal dos diversos setores artísticos, pelo lobby de aprovação dos tetos permitidos nas comissões de cultura e, naturalmente, pelas verbas publicitárias e de marketing das grandes empresas brasileiras, em especial e paradoxalmente das estatais. Assim, o campo teórico por excelência das soluções coletivas revela com crueza o traço mais contundente da elite nacional em relação às mazelas do povo: o prevaletimento dos interesses privados e das soluções imediatistas e restritas a poucos, sobre as necessidades de um corpo social diverso a quem se nega o direito de emancipação cultural e visibilidade pública.

Ao contrário de outros países latino-americanos, como Bolívia, Uruguai, Colômbia, México, onde o processo de democratização acompanhou o aprofundamento do debate sobre o papel da política cultural e a importância do protagonismo político e da participação popular de amplos setores da sociedade no reordenamento

do papel do Estado no campo da cultura, no Brasil essa discussão esteve desde sempre secundarizada. Apesar da implantação do Ministério da Cultura em 1985, optou-se por setorizar a discussão nos mecanismos financeiros capazes de ampliar as verbas públicas a setores restritos da produção cultural, aqueles com maior capacidade de organização e pressão política. As leis de incentivo, nas três esferas do aparato estatal, seus tetos de isenção, as estratégias de preenchimento das planilhas disponibilizadas pelos órgãos públicos deram a tônica da superficialidade política que acometeu durante quase duas décadas o debate cultural no país. Como em nenhuma outra área, a cultura do privilégio, da ausência de preocupação com os movimentos sociais e culturais de fora do que tradicionalmente se denomina “produção cultural” esteve tão presente como na configuração das políticas culturais brasileiras.

Distante do debate político, a cultura pouco contribuiu para o debate sobre o desenvolvimento democrático no país, ou refletiu sobre o farto campo de oportunidades e/ou contribuições que poderia ofertar ao país pensando conjuntamente a educação, a universalização dos serviços culturais – equipamentos e programas –, o desenvolvimento local baseado em ativos singulares de cada comunidade, a organização de uma indústria e um mercado cultural digno da capacidade e do talento da nossa diversidade criadora. Ou indo além, ajudando a recuperar e humanizar a face distorcida e feia de um país com um passivo de violação de direitos sociais, econômicos, culturais, enfim, direitos universalmente reconhecidos como Humanos. Situação

que só nos últimos anos começamos a recuperar, de forma tímida e pouco assumida.

No entanto, é preciso afirmar que o conjunto de opções estratégicas da agenda pública, estatal ou não, proposto hoje para enfrentar o desafio do desenvolvimento brasileiro, que se caracteriza pelos altíssimos níveis de concentração de renda e de ativos educacionais e culturais em segmentos restritos da sociedade, não pode deixar de considerar a importância central da cultura e das políticas culturais no processo de repaginação da democracia brasileira, principalmente se considerarmos a força do recorte cultural no conjunto de projetos reivindicatórios e dos direitos sociais e especialmente comunitários que surgem nas duas últimas décadas na cena nacional.

Em especial, quando se avalia a importância que os projetos culturais passam a ter a partir da década de 90 na conquista dos espaços públicos e na legitimação dos direitos sociais dos movimentos comunitários e das periferias dos grandes centros urbanos. Maria Virgínia de Freitas, da Ação Educativa, chama a atenção para a importância desse fenômeno:

Se, nos anos 60, eram os jovens de classe média, os estudantes que traziam o novo, nos anos 80 e 90 a efervescência do diferente começa a nascer em outros espaços sociais. Em cidades como São Paulo, é nas periferias que começamos a encontrar uma série de grupos de jovens que se organizam para fazer música, dançar, grafitar, fazer teatro, produzir fanzines, organizar ações solidárias etc. (...) É sobretudo em torno da dimensão cultural que esses grupos vão se articular

para encontrar seus iguais e, por meio de diferentes linguagens, expressar suas questões, suas visões de mundo, suas condições de vida, suas revoltas, seus projetos de sociedade. Nós observávamos esta riqueza e nos inquietávamos com sua invisibilidade.³

O poder destes movimentos culturais expressos em inúmeros exemplos espalhados pelo país, sem dúvida alguma, traz um dado novo para o conjunto das práticas sociais e de ocupação do espaço público que ainda não foram devidamente absorvidas. Em parte, pela ausência de políticas culturais estruturantes que interfiram decisivamente no desenho das políticas públicas e das ditas agendas sociais no Brasil. O traço da invisibilidade continua a operar como uma máscara de incompreensão e de não reconhecimento do lugar central da cultura e da força das práticas locais no amadurecimento da democracia brasileira. Democracia que deve incorporar o respeito às diferenças, o respeito à diversidade e ao pluralismo cultural, às questões de gênero, étnico-raciais, de proteção às minorias culturais.

Talvez por isso, ou sobretudo por isso, a absorção dessas práticas culturais providas das periferias urbanas e protagonizadas especialmente por jovens tenha sido erroneamente traduzida como ação social capaz de transformar indicadores históricos de desigualdade (saúde, educação, saneamento básico, nutrição etc.) de forma mágica. Programas de música, dança, capoeira, que sempre deveriam estar ali à mão dos moradores mais ou menos próximos do universo cultural,

como um direito assegurado pela sociedade, passaram a ser financiados não como extensão desses direitos culturais numa sociedade democrática, mas como remédio para a ação social mais ingênua. Aquela que ganha contornos preventivos – quem já não se surpreendeu com frases como “é melhor a garotada estar numa oficina de arte a estar nas ruas sendo vítima ou autora de violência”, ou “a cultura é a melhor estratégia contra a violência juvenil” –, que não é capaz de ser universalizada, pois tem “público-alvo” ou conta com parceiros com capacidade limitada de ação, reduzindo a um percentual pequeno as crianças e jovens “atendidas”.

Para os jovens das classes média e alta a cultura é uma aventura para o conhecimento e o saber, humanizando o espírito e ampliando a capacidade de escolha. Para os jovens moradores de áreas populares, ela é tratada como remédio preventivo à violência urbana e a ação social vinculada a termos como “melhorar a auto-estima”, “se sentir incluído” e outros tantos que presenciamos de forma marcante nos balanços sociais de empresas e nas falas de funcionários da burocracia estatal ou internacional. O caráter político e reivindicatório, a ação transformadora são esvaziados pela retórica oficial, e tratados como soluções para as mazelas sociais de problemática bem mais ampla. Sem dúvida alguma, as intenções são boas e os resultados, com o contingente atendido, surpreendem positivamente. Mas enquanto olharmos a ação cultural esvaziada do seu potencial político transformador, aproximando-a do assistencialismo, a tarefa de universalizar o acesso à cultura, de ampliar a representatividade dos atores

e das práticas no campo político e simbólico do universo cultural ainda estará incompleta. Investir em projetos culturais comunitários é importante, todos, sem distinção, têm o direito de se expressar artisticamente, de ter acesso a livros, às artes, à vida cultural. Isso deve ser encarado com a naturalidade que uma sociedade democrática reivindica e também como um desafio para o Brasil. Assim, a busca não deve ser pelos talentos, pelos possíveis famosos do amanhã, mas pelo acesso universal. Ou seja, precisamos ultrapassar a idéia de uma cultura a serviço de algo, da prevenção, da assistência social, que não esteja a serviço unicamente de si mesma, de dignificar a vida humana.

O aperfeiçoamento do processo democrático brasileiro, inevitavelmente, deve caminhar nessa direção. Daí a importância de políticas culturais que assegurem o reconhecimento e a visibilidade das diversas práticas culturais originadas no território local, e que as focalizem como capital cultural relevante ao desenvolvimento sustentável do país, capaz de dialogar com outros universos simbólicos. E não tratadas como um trampolim de ascensão social para alguns mais talentosos, ou como instrumento de política social localizada e de impacto duvidoso⁴. A desigualdade social, a violência que afeta cada vez mais os jovens brasileiros, a má qualidade ou a ausência dos serviços públicos nessas comunidades não serão revertidos com ações ingênuas e localizadas, sejam elas culturais ou não. Mas certamente serão amenizadas se a cultura for, desde os bancos escolares, tratada como algo essencial à vida humana. Podemos sim apostar que se o país tiver com a política cultural um compromisso de

ampliar o acesso, de qualificar a educação pública, de fomentar a leitura e práticas locais que complementem políticas de desenvolvimento, em algumas décadas o país estará melhor.

Notas

[1] Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento, Nações Unidas. Sobre as idéias defendidas pela Comissão indico a leitura do relatório *Nossa diversidade criadora*, São Paulo, 1997, Ed. Papyrus.

[2] MATSUURA, Koichiro. Secretário Geral da Unesco. Informe Mundial de Cultura 2000-2001, abertura.

[3] FREITAS, Maria Virgínia. *A formação de redes: a experiência da Ação Educativa*, in Juventude, Cultura e Cidadania, p. 113, Iser, 2002.

[4] Sobre este tema, ler o artigo publicado pela autora no Boletim nº 5 do Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade, *A fama versus os normais: ajuste social no mundo das celebridades*, 2003.

Levantes bárbaros

Maurício Torres

Brasília, 20 de abril de 1997. Galdino Jesus dos Santos pega fogo.

Cinco jovens delinquentes de classe média-alta assassinam o índio pataxó com requinte de perversão: ateiaram-lhe fogo.

Homicídio? Sim, mas eles se explicam, “pensavam que se tratava apenas de um mendigo”.

Sintomaticamente, os jovens da capital reproduziram com precisão milimétrica, sem o saber, o pior aspecto da mentalidade dos colonizadores, que relegavam a uma mesma vala comum todos outrora marginalizados, seres degradados a uma condição não-humana.

Galdino fora a Brasília e dormia em espaço público, uma parada de ônibus da Asa Sul. De fato, não seria difícil confundi-lo com um mendigo. Esse último, por definição genérica, nada mais é do que um desabrigado, supostamente desempregado, completamente à margem da sociedade. A praça é pública, o mendigo é intruso. Ele não incorpora, orbita, desnecessário e parasita, a sociedade. E Galdino?

Galdino morre no Hospital Regional da Asa Norte.

Homicídio? Não. Brincadeira, só estavam se divertindo, segundo os seus depoimentos. Aliás, “brincadeira” bastante comum. Só em Brasília, fora o 13º caso em apenas dois anos, de mendigos e crianças de rua incendiados vivos.¹

Galdino em chamas clareia a fenda aberta a dividir um mundo de valores e idéias radicalmente distintos. Chega a propor que um não reconheça o outro como um ser igual. Ilustra a partição das cidades em inclusos e excluídos. A reação dos jovens “de dentro” é emblemática e exemplar do caráter

alienígena do outro. Mostra incisiva de como ao índio – ou ao morador de rua e a tantos outros grupos – é vedado o espaço público, mesmo porque esse é tratado como prosseguimento do espaço privado dos dominantes e cidadania acaba por ser um privilégio de classe.

Tal como nas *Cidades invisíveis*, a cidade parte-se em lado de dentro e de fora. Porém, se a fronteira de Ítalo Calvino é invisível, as nossas são claras e ostensivas, exibidas como um brasão. Aliás, como o brasão de armas da Polícia Militar do Estado de São Paulo. Cada uma de suas 18 estrelas remete a um marco histórico da corporação. O que a Polícia entende por “campanhas honrosas” elucida a concepção de povo a quem serve. Orgulhosamente, constam participações no massacre de Canudos, na repressão aos trabalhadores na Greve Operária de 1917, na derrubada do presidente João Goulart para instauração da ditadura militar, entre outras. Enfim, o *glamour* se deve, comumente, a repressões sobre levantes populares. Causa calafrios imaginar o que não poderá a ser 19ª estrela.²

A violência para a polícia brasileira é constitutiva da instituição e norma no controle cotidiano da população. A polícia age de maneira explícita. Protege a pequena elite pondo-se a combater toda uma população oprimida. Assume funções de triagem, isolamento, controle de acesso a determinados espaços etc. E, a tomar pelo número – e perfil – de mortos vitimados pela polícia, atua também como grupo de extermínio. Naturalmente, com a mira sempre nos excluídos: a majoritária parte dos mortos são negros, jovens e de bairros pobres.

Porém, a todas as formas de dominação, até mesmo àquelas declaradamente autoritárias, é vital uma ideologia a sustentá-las, a legitimá-las, levando a um consenso que viabilize seu funcionamento. A atuação militar na manutenção das distâncias sociais encontrou seu endosso no que Teresa Caldeira chamou de “fala do crime”: um discurso eficiente a ponto de levar a população a, simultaneamente, temer e apoiar a ação da polícia.

O belo trabalho da antropóloga mostrou, com aguçada análise de entrevistas realizadas entre a classe média paulistana na década de 90, como pobreza, atraso, inflação, desemprego, frustrações pessoais, problemas de saúde etc. fusionam-se sintetizados no discurso da violência que se tornou a “fala da cidade”. O crime presta-se à articulação, como recurso retórico, da experiência da classe média apavorada. Ela projeta na suposta violência de um estigmatizado “favelado famigerado” as agruras e fracassos de seu cotidiano. Comentando a entrevista com uma senhora da Mooca, Caldeira assinala a indistinção das imagens do nordestino e do criminoso: “É inconcebível para ela que pudesse ser de outra forma. Ela tem de prender-se aos estereótipos disponíveis e aplicá-los rigorosamente para entender o absurdo dos assaltos e das mudanças em sua vida e no seu bairro. As categorias são rígidas: não são feitas para descrever o mundo de forma acurada, mas para organizá-lo e classificá-lo simbolicamente. Elas são feitas para combater a ruptura no nível da experiência, não para descrevê-la”³. O discurso do crime, alimentado de medo, aversão ao outro

e preconceitos, legitima a implantação de novas tecnologias de exclusão social.

Em 24 de janeiro de 2001, pôde-se perceber a propagação clássica da “fala do crime”, em plena devoção ao preconceito e à segregação, numa exemplar e sinistra comunhão entre mídia e intolerância. Nesse dia, a revista *Veja* trazia mais uma de suas inesquecíveis manchetes de capa: “O cerco da periferia: Os bairros de classe média estão sendo espremidos por um cinturão de pobreza e criminalidade que cresce seis vezes mais que a região central das metrópoles brasileiras”. O exemplo lapidar do imaginário da xenofobia social era ilustrado por uma montagem emblemática: uma região central, harmônica, bela, arborizada, limpa e ensolarada era sitiada por uma lúgubre e ameaçadora mancha acinzentada, a periferia. A ligação estabelecida no subtítulo da matéria entre periferia e criminalidade dispensava qualquer explicação. A segunda apresentava-se como peculiaridade intrínseca à primeira. Da mesma forma, as imagens de esgotos a céu aberto fundiam os conceitos de pobreza, de sujeira e de doença. À imagem e semelhança do ideário do século 19, misturam-se, sinuosamente, elementos naturais negativos (relacionados à doença) aos componentes sociais negativos inerentemente vinculados com pobreza, atraso, promiscuidade, miséria, enfim, com os “miasmas sociais”.

Há muito que a proximidade física de pobres e ricos no espaço urbano aguçou diferenças e fomentou separações. O Estado encarregou-se em ordenar esse campo, e entenda-se por isso separar os pobres dos ricos: para classes diferentes, espaços diferentes. As próprias políticas públicas relegaram

às “margens” determinados grupos. A expressão “marginal” não fala de uma fronteira geográfica, mas, antes, designa uma condição social, étnica ou cultural. O olhar do Estado é crivo dessa seleção e de quem recebe ou não a aura de cidadão.

Muitas vezes, a postura do Estado foi ainda mais ostensiva. Tornou-se regra as políticas urbanas “desocuparem” áreas nobres da presença de uma população “indesejada”. No começo do século 20, Pereira Passos, no Rio de Janeiro, reformou o Centro, demoliu cortiços, empurrou a população para os morros e assistiu à formação das primeiras favelas. No final do século 20, Paulo Maluf, em São Paulo, “re-organizou” o local onde hoje é a Avenida Água Espraiada e os moradores da Favela Jardim Edith, resíduos do progresso, foram embarcados em carrocerias de caminhões da própria Prefeitura e basculadas ao léu, às margens da represa Billings, área de proteção de manancial.⁴

“Ao sofrer o assim das coisas, ele, no oco sem beiras, debaixo do peso, sem queixa, exemplo.”

Guimarães Rosa – *Primeiras estórias*

Frente a tantos episódios de espoliação, sempre ouvimos falar da passividade e resignação da população. É a repetição do preconceito que parece ter sete fôlegos: a natureza das massas brasileiras é “pacífica, acomodada e não reivindicatória”, como disse Rui Barbosa. Essa premissa fez muito pela exclusão das massas populares da participação política nacional. Serviu de pilar ao intenso controle do Estado sobre iniciativas sociopolíticas populares: entendendo-se as camadas populares como massa

inerte e inapta, elas seriam incapazes de exercer qualquer função decisória e, caso isso ocorresse, seria uma degeneração da política. Na terra da resignação harmônica, “conflitos sociais são vistos como excepcionais, como algo que não faz parte da ‘pátria brasileira’. Assim, por exemplo, as graves contestações que marcaram a Primeira República teriam sido realizadas por elementos estranhos, apoiados em ideologias espúrias e alheias ao corpo social brasileiro, por natureza um corpo sadio, sem conflitos”⁵.

A gênese desse pensar de Rui Barbosa, Olavo Bilac, Gilberto Freyre e tantos outros contemporâneos, a eles e a nós, encontramos bem esclarecida. Carlos Nelson Coutinho, em *Cultura e sociedade no Brasil*, explica o processo de modernização econômico-social no Brasil como algo oriundo das elites dominantes e alheio às classes populares. Isso seria causa direta do não desenvolvimento – como coletivo e não como valores isolados e individuais – de uma intelectualidade posta ao seu essencial papel: “expressar a consciência social das classes em choque ou de um bloco de classes sobre o conjunto de seus aliados reais ou potenciais”⁶. Leandro Konder, referindo-se a falas de Farias Brito, Gilberto Freyre, Oliveira Vianna, Miguel Reale, Francisco Campos e outros, comenta o autoritarismo elitista de pensadores brasileiros: “O pluralismo da ideologia da direita pressupõe uma unidade substancial profunda, inabalável: todas as correntes conservadoras, religiosas ou leigas, otimistas ou pessimistas, metafísicas ou sociológicas, moralistas ou cínicas, cientificistas ou místicas, concordam em um determinado ponto

essencial. Isto é: em impedir que as massas populares se organizem, reivindiquem, façam política e criem uma verdadeira democracia”⁷.

Os defensores do caráter resignado do brasileiro passaram ao largo da violência que se abateu sobre os levantes ocorridos e do esvaziamento dos direitos inalienáveis do homem à medida que não foi possível configurá-los como direitos de um cidadão. A privação foi além dos direitos civis, mas, como um todo coeso, direitos civis, sociais e econômicos, necessariamente acessíveis a todo membro de uma determinada nação. Como, então, falar em resignação e conformismo? Hannah Arendt mostrou muito bem como “a destruição dos direitos de um homem, a morte de sua pessoa jurídica, é a condição primordial para que seja inteiramente dominado”⁸ e como a força da aniquilação moral e social do indivíduo pode ser grande ao ponto de, numa situação extrema, propiciar que “milhões de seres humanos se deixassem levar, sem resistências, às câmaras de gás”.⁹

Triste de ver. Salvo algumas exceções (como Cruz e Souza, Machado de Assis, Manuel Antônio de Almeida, Lima Barreto e outros), grande parte do desenvolvimento literário brasileiro, em diversos momentos, postou-se favorável ao estado de dominação sobre o povo. Em José de Alencar, por exemplo, temos o “vanguardista literário”¹⁰, escravocrata e politicamente conservador, a cultivar a subjetividade alimentando a evasão, pois, ao olhar para o falacioso personagem do indianismo, desvia o foco do real problema, os escravos negros. Mesmo Castro Alves, o poeta da abolição, preocupava-se com a implantação da ordem liberal

para a instauração do capitalismo, e não com qualquer projeto político e cultural dos escravos. Os naturalistas, atados a concepções geodeterministas, também prestam grande desserviço social ao pregar a miséria brasileira como uma falaz consequência incontroversa de elementos perenemente fatais: clima e etnia. Desviam a atenção dos reais pólos da miséria: os mutáveis fatores sociopolíticos. A estrutura social existente, mesmo caracterizada como injusta e desumana, é defendida na medida em que, conotada como inalterável, remete à resignação e ao conformismo.

Esse discurso respondeu pela propagação ideológica, uma verdadeira domesticação do imaginário, que aprofundou as raízes dos estigmas, perenemente reciclados e irradiados na fala urbana contemporânea.

“Para o pobre os lugares são muito mais longe.”

Guimarães Rosa – *Primeiras estórias*

Na década 80, ouviam-se as classes mais altas indignadas: “Não tem o que comer, mora num barraco, mas tem televisão”. A década de 90 manteve a frase, só substituiu a televisão pelo videocassete. Hoje, o já tradicional jargão formula-se modernizado, o desaforo do pobre é ter uma antena parabólica. Pode-se supor que tal indignação provenha de uma sensação de “invasão”: o pobre rompe a fronteira de separação social ao praticar (em prestações) o consumo que seria exclusivo ao rico e próprio para diferenciá-lo. Até mesmo quando o empregado, classicamente, reproduz a relação capitalista, seu ato é re-preensível por ousar parecer-se com o patrão.

Porém, o ícone do esbanjamento do pobre e da incapacidade de administrar seus recursos, não por coincidência, é a sucessão televisão-vídeo-parabólica. São exatamente veículos que possibilitam certo acesso à informação e ao compartilhamento de um mesmo universo simbólico que os ricos.

Outros argumentos contribuem para atestar a incapacidade do pobre em planejar seus gastos, a natalidade, por exemplo. “Pobre não pode nem consigo e ainda faz filho como coelho” é outro clichê repetido ao ponto da demência. A conclusão é clara e propícia a legitimar atos como os golpes autoritários: deduz-se que o povo não tem racionalidade, conhecimento e competência alguma para participação política.

Da mesma forma que o consumo, qualquer menção de inclusão política do pobre é aviltante por também representar uma equalização de condições. Participação por voto, movimentos sociais, direito à comunicação são encarados pelas classes média e rica como uma decadência social, mesmo que seus padrões de vida continuem absolutamente iguais.

O discurso que se articula pró-diferenciação tem um sotaque bastante colonial. Assim como aproximavam-se índios e negros de animais, hoje difunde-se o estereótipo de que o pobre, por ter a sobrevivência como preocupação imediata, limita-se às necessidades primais: ao pobre é importante ter uma casa, mas absolutamente irrelevante que seja bela. Mais um estigma a tornar ainda mais incompreensível e insultuosa qualquer reivindicação. Esses pensares são uma forma antiga e eficaz de sedimentação de distinção social. “Há,

por exemplo, uma longa tradição em estudos de estética que afirma que o gosto das pessoas pobres é uma função da necessidade, as pessoas pobres não teriam uma percepção estética [...] Uma versão recente e sofisticada dessa perspectiva é apresentada por Bourdieu, para quem as classes trabalhadoras estão confinadas à ‘escolha do necessário’”¹¹. Poucos preconceitos são tão perniciosos como esse. A redução das populações de baixa renda às necessidades básicas equivale a negar-lhes uma peculiaridade humana.

A coletânea de estigmas pariu ainda outra pérola: “Pobre não gosta de ler”. Se o exercício de imaginar precede o agir, nada mais seguro do que um discurso que corte o mal na fonte e evite que a população se imagine rompendo o cerco. Além do que ler seria muito atrevimento, só menor do que escrever.

“As coisas pelas idéias que nos sugerem.”

Machado de Assis – *Várias histórias*

A editora Casa Amarela, como todas as outras, recebe uma grande quantidade de textos inéditos. Porém, chama a atenção que muitos desses originais provenham das periferias¹² de todo o país. Certamente, isso se deve ao fato de o carro chefe da editora, a revista *Caros Amigos*, falar muito a esse público. Edições especiais foram inteiramente dedicadas ao *Hip Hop* e à *Literatura Marginal*, por exemplo. Foi-se além da abordagem de temas próprios às periferias, deu-se espaço para que seus moradores fossem sujeitos do próprio discurso e, da sua forma e da peculiaridade do seu ângulo de visão, mostrassem seu mundo e sua singularidade. Naturalmente, encontrou-se aí uma alternativa

para aqueles que, quase sem exceções, não tinham espaço algum para publicarem-se ou, em raríssimos casos, produziam de modo independente suas próprias obras.

Sempre o meio editorial viu com muito maus olhos esses textos, muitas vezes motivo de chacotas, pelo crivo da correção normativa. A própria carta de apresentação denuncia a origem do autor num autêntico uso da língua como classificador social. Antes mesmo de qualquer avaliação, o material é descartado.

A discriminação e o preconceito partindo da apreciação lingüística não é nada inédito. Por volta de 1570, Pero de Magalhães Gandavo havia diagnosticado a causa da incivilidade dos índios: o problema era fonético. “A lingua deste gentio toda pela Costa he huma: carece de tres letras – scilicet, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente.”¹³

No extremo oposto da segregação lingüística, postam-se correntes que denunciavam tentativas de impor à população padrões normativos e códigos lingüísticos típicos da classe alta. Esses movimentos pecam ao louvar a “fala autêntica e espontânea do povo” quando, muitas vezes, dita fala é resultado de uma privação, de um sistema social injusto. Sua apologia acaba por perpetuar a condição de marginalidade.

O atrativo dos textos da periferia deve-se ao que mostram de um ato consciente de singularização, de afirmação cultural. De um reclame vigoroso de valores que particularizem uma identidade e reivindiquem um espaço

político. Não haveria como isso escapar à iniciativa de diferenciação pela linguagem. Com o russo Mikhail Bakhtin entendemos a língua como uma expressão e registro do mundo social. Aprendemos como a língua sempre se recria e como, nesta transformação perene, operam-se processos de dominação e de resistência. Leandro Konder dá exemplos ao comentar como na Roma antiga o vocábulo *vilas*, que designava as casas fora dos perímetros urbanos, gerou os pejorativos *vilão* e *vilania*; ou ainda em relação ao verbo *pedir*, em latim *rogare*: “Os pobres eram tolerados, desde que se expressassem com humildade. Se, porém, ousavam reivindicar algo (em latim reivindicar era *arrogare*), passavam a ser vistos como *arrogantes*.”¹⁴ Se a língua registrou os critérios de quem mandava, também marcou a resistência a eles: *corte*, o espaço do rei, gerou *cortesia*, mas também, *cortesã*; e “o termo *ladrão*, por exemplo, deriva de *lateranus*, que era em latim a designação dos soldados que caminhavam *ao lado* do magistrado, zelando pela preservação da ordem e aproveitando para roubar os circunstantes.”¹⁵

É bastante coerente, nos condicionantes históricos brasileiros, o temor pela manifestação literária da periferia. Essa “apropriação” da língua – e principalmente da sua escrita – faz da literatura um campo de identificação comunal que possibilita e promove uma coesão vital para exigir direitos e enfrentar os vários tipos de discriminação. O ato segregador de repúdio à literatura marginal enquadra-se na dinâmica da vigilância e disciplina, da manutenção do cartel da comunicação e da privação dos atos populares que se põem além do seu controle instituído. À

medida que essa população assume o papel de criador, o afronte começa, não ao questionar a violência da divisão social, mas simplesmente em assinalar a sua existência. A contra-reação da ideologia dominante é eficaz. Manifestações populares que poderiam representar resistência, desarranjar estruturas e cooperar no desmantelamento dos estereótipos convertem-se em artifícios à reprodução de estigmas e de dominação. A incorporação pelo mercado é caminho rápido e certo para isso. O produto da “indústria cultural” não se presta à reflexão, ao contrário, inclina-se à omissão dos conflitos, contradições e diferenças sociais. Os exemplos disso são fartos. O marginal é muito bem aceito, desde que se limite ao pagode pasteurizado, ao futebol, ou ao exotismo ornamental.

“Em cada signo dorme esse monstro: um estereótipo.”

Roland Barthes – *Aula*

O caráter de literatura “recente” arma sinuosas ciladas. Um grande perigo é o da “exotização”. Reduz-se ao pitoresco decorativo não só a competência da obra em retratar a realidade da periferia, mas, também, o valor literário expresso no modo como esses elementos sociais incorporam-se como dados estruturais nos textos, delineando um conteúdo que só poderia expressar-se nessa determinada forma. A realidade e o sofrimento do homem da periferia são equiparados a atrações circenses. Se, por um lado, a Literatura Marginal é depreciada só pela condição marginal de seu autor, ignorando-se sua qualidade, por outro,

também há quem esvazie seu valor e a enalteça, só, pela condição marginal de seu autor. Essa armadilha é particularmente perigosa na seleção do material a ser editado. Não publicar por ser marginal é postura tão discriminatória quanto publicar só por ser marginal, houve apenas a inversão do paradigma. Seria cair no nocivo paternalismo de ignorar sua qualidade e subsidiá-la em função da identidade do autor e do valor da causa. Esse seria um caminho certo para deter a maturidade do movimento. Walter Benjamin formulou bem a idéia de que a arte, para ser combativa, deve, antes, ser arte, caso contrário, é inócua.

A conversa com um autor, comprovadamente “marginal”, elucidou bem esse dilema.

Raimundo Arruda Sobrinho, o “Condicionado”, é um curioso escritor. Há muitos anos, como que fundido à paisagem, mora no canteiro central da paulistana e elegante Avenida Pedroso de Moraes, na altura da Praça Ernani Braga. Diz nunca ter vivido sem trabalhar e só aceita receber algo se for em troca de seus escritos, pequenos ensaios em livretos que costura a mão ou em folhas avulsas. Muito visitado pela aristocrática vizinhança do Alto de Pinheiros, incomoda-se com algumas coisas. “A coisa mais triste é ver a ignorância das pessoas que vêm falar comigo e não prestam a atenção, não entendem o que digo. São vazias, não sei o que querem comigo, não sabem ouvir”. E conta também, já sem espanto, das muitas agressões físicas que sofreu nesses 26 anos morando nas ruas. A percepção de Raimundo sobre o olhar que o classifica é aguda e penetrante. Sabe ser

agredido por ser, nas suas palavras, “psiquiatricamente escravizado” e “vítima de um crime político”, assim como sabe que o assédio que recebe também se deve a sua condição marginal: o excêntrico mendigo que escreve.

Fere-se com os jovens que o agredem à noite. Agride-se com as pessoas que “compram” seus escritos mas não lêem: “Faça da arte literária um instrumento de incompreensão”.

A própria designação “Literatura Marginal” tem efeito ambíguo. Eu a uso, vejo importância, por força do contexto histórico, do ressaltar-se a periferia como autora, como criadora, algo sempre negado a ela. Vejo valor na expressão pelo que traduz de consciência do local ocupado pela população marginal e pelo seu efeito de afirmação de identidade comunal. Porém, não deixo de ver nessa adjetivação a proximidade do risco de escorregar para a segregação dissimulada. Se o que o morador da zona nobre escreve é Literatura, o texto de Ferréz não pode ser considerado “outra” literatura (como muito freqüentemente tem sido entendido) só pela condição social do autor. Outro Movimento Literário, sim. E marcado não só pelo perfil do escritor, mas por uma preocupação temática e uma linguagem e estruturação próprias para contar seu mundo e, assim, gerador de um novo cânone para toda a Literatura. Isto sim, verdadeira inclusão.

Notas

- [1] FRANÇA, William. “Índio é queimado por ‘brincadeira’ de estudantes”. *Folha de S.Paulo*. São Paulo, 22 abr. 1997. Caderno Cotidiano, p. 3-4.
- [2] Segundo o site da Polícia Militar do Estado de São Paulo: “1ª estrela – 15 de dezembro de 1831, criação da Milícia Bandeirante; 2ª estrela – 1838, Guerra dos Farrapos; 3ª estrela – 1839, Campos das Palmas; 4ª estrela – 1842, Revolução Liberal de Sorocaba; 5ª estrela – 1865 a 1870, Guerra do Paraguai; 6ª estrela – 1893, Revolta da Armada (Revolução Federalista); 7ª estrela – 1896, Questão dos Protocolos; 8ª estrela – 1897, Campanha de Canudos; 9ª estrela – 1910, Revolta do Marinheiro João Cândido; 10ª estrela – 1917, Greve Operária; 11ª estrela – 1922, Os 18 do Forte de Copacabana e Sedição do Mato Grosso; 12ª estrela – 1924, Revolução de São Paulo e Campanhas do Sul; 13ª estrela – 1926, Campanhas do Nordeste e Goiás; 14ª estrela – 1930, Revolução Outubrista-Getúlio Vargas; 15ª estrela – 1932, Revolução Constitucionalista; 16ª estrela – 1935/1937, Movimentos Extremistas; 17ª estrela – 1942/1945, 2ª Guerra Mundial; 18ª estrela – 1964, Revolução de Março.”
- [3] Caldeira, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros*. 1ª ed., São Paulo, Ed. 34/Edusp, 2000.
- [4] Cf. FIX, Mariana. *Parceiros da exclusão*. 1ª ed., São Paulo, Boitempo, 2001.
- [5] KOWARICK, Lúcio. *A espoliação urbana*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. p. 23.
- [6] COUTINHO, Carlos Nelson. “Os intelectuais e a organização cultural”. In: *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre idéias e formas*. 2ª ed., Rio de Janeiro, DP&A, 2000. p. 52.
- [7] KONDER, Leandro. “A unidade da direita”. *Jornal da República*, São Paulo, 20 set. 1979. p. 4. Apud Coutinho, *op. cit.*, p. 56.
- [8] ARENDT, Hannah. *As origens do totalitarismo*. 3. reimpres., São Paulo, Cia. das Letras, 1998. p. 502.
- [9] *Ibid.*, p. 506.
- [10] Como, ironicamente, o designa Carlos N. Coutinho (*op. cit.*, p. 24).
- [11] Caldeira, *op. cit.*, p. 69. A obra de Pierre Bourdieu referida é *Distinction: a social critique of the judgment of taste*. Cambridge, Harvard University Press, 1984.

[12] Da mesma forma que usamos o termo “marginal”, aplicamos a expressão “periferias”, não como designação territorial, mas como indicação de segmentos sociais. Portanto, os moradores de rua do Centro de São Paulo, assassinados a pauladas na madrugada de 19 de agosto de 2004, são entendidos, aqui, como população de periferia.

[13] Apud. RONCARI, Luiz. *Literatura brasileira*. 2ª ed., São Paulo, Edusp/FDE, 1995. p. 51.

[14] KONDER, Leandro. *A questão da ideologia*. São Paulo, Cia. das Letras, 2002. p 152.

[15] *Id.*

Ferréz

Um dia eu vi.

Vi e não gostei nada.

Nada poderia explicar aqueles
olhos.

Olhos tristes de uma dor.

Dor que não podia ter explicação.
Explicação que seria fácil demais
para algo tão doloroso.

Doloroso foi quando chegou ao
hospital e lhe deram uma notícia.
Notícia que jamais podia prever
desse jeito.

Jeito estranho de falar que havia
falecido seu pai.

Pai esse que fizera de tudo para
lhe dar o mínimo que era o estudo.

Estudo que hoje aprendeu a valorizar e a entender.

Entender era difícil naquela situação, soltava uma pipa.

Uma pipa que voava e tentava planar a dor que sentia.

Sentia uma dor muito forte no peito.

Esse mesmo peito que tinha um coração igual ao do pai.

Pai que tanto havia trabalhado até ficar desempregado.

Desempregado, sempre visto como fracassado e sujeito a humilhação.

Humilhação para o pai, homem negro, forte, era ver o filho fumar.

Fumar era algo feio para o filho, mas ele precisava de algo novo.

Novo era o coração que o pai precisava, mas sem convênio não dava.

Não dava para viver aquela vida estranha, sem dinheiro, sem futuro.

Sem futuro para quem sempre trabalhou.

Trabalhou de vigilante por mais de dez anos.

Dez anos de um pouco de fartura.

Fartura que servia para uma boa comida, roupas e diversão.

Diversão que para o pai era beber e jogar bilhar.

Jogar bilhar o filho aprendeu, mas gostava mais de soltar pipa.

Soltar pipa para ele naquele dia era até um alívio.

Alívio era ver a pipa voando, os olhos enchendo d'água.

Enchendo d'água sua casa sempre estava em dias de chuva.

Dias de chuva traziam ao menos a
lembrança.

Lembrança de estar com seu pai
tomando chuva na vieira.

Vieira que agora parecia vazia e
sem um grande homem.

Grande homem simples, que
começou a morrer quando perdeu
o emprego.

*Este texto é dedicado ao Luizão,
mais uma vítima de São Paulo.*

Estilhaços de ficção,
literatura viva

Paulo Roberto Pires

“Literatura partida”, um dos temas deste seminário, é imagem boa e, ao mesmo tempo, insuficiente para dar conta da produção ficcional brasileira contemporânea. É certo que ao se falar em literatura, hoje, fala-se mais em fissura do que em unidade, refere-se antes à fratura do que ramificação. Mas a expressão, que alude de forma inequívoca ao livro de Zuenir Ventura, *Cidade partida*, também sugere divisões entre centro e periferia, produção dominante e alternativa, visão de mundo bem assentada e deriva marginal. E aí é preciso radicalizar para tentar ver os desenhos possíveis de uma “literatura estilhaçada”.

Fragmentação foi, por muito tempo, palavra-mágica que, nas águas ralas do que se chamou “pós-modernismo”, nomeava tudo o que não se conseguia classificar ou, o que é pior, desistia-se de interpretar. Aqui tem outro sentido, bem preciso: os estilhaços são as ocorrências do literário em lugares físicos e simbólicos até então completamente excluídos da vida literária, dos MCs e rappers até a anarquia virtual dos blogs.

Face às outras artes, aqui e em qualquer outro lugar, a literatura tem perdido relevância e consequência estética e cultural. A música e o cinema, sobretudo, estão a anos-luz de distância na capacidade de sintonizar-se com seu tempo e, também, de pôr em questão seus fundamentos. Um vanguardista comemoraria mais esta morte da literatura, um belettrista iria denunciá-la com indignação. Nove fora, resta para a literatura uma admirável liberdade, que é a dos despossuídos, dos periféricos e dos desimportantes.

A vitalidade que se vê hoje na literatura brasileira não é heróica, como em tempos de

resistência política e cultural. Não tem a grandiloquência de uma retomada, como se quer atribuir ao cinema nacional, e tampouco se faz com a criatividade organizada de movimentos e escolas. Novos autores despontam aqui e ali, revistas e blogs somem e aparecem ao sabor dos *downloads* e *uploads*, críticos reclamam “qualidade”, escritores ameaçam ir “às vias de fato” na defesa de posições de um jogo literário que conhece até lances sensacionalistas na disputa por evidências passageiras e glórias banais.

Tudo isso é sintoma, se acreditarmos no conceito de um crítico como Brito Broca, de uma pujante **vida literária**¹. Tudo isso é indício de que escritores, editores, críticos e leitores deixaram o alheamento dos anos 80 e de parte dos 90 para voltar, de alguma forma, a relacionar-se. Rompeu-se, por cansaço ou atitude, uma hibernação iniciada nos últimos estertores da ditadura, quando começa a aguar a idéia de uma “literatura como missão”, e que se prolongou pelo inverno do “tudo está dito”, o AI-5 da criatividade que se decretou a partir da “morte das grandes narrativas” apontada por Jean-François Lyotard em *O pós-moderno*.

Ao despertar, cada um dos atores da vida literária encontrou, como é próprio ao fim de hibernações, uma paisagem muito diferente. No horizonte, o mercado cultural lançava novas luzes – e sombras – sobre práticas e costumes, elegendo o entretenimento como valor e o audiovisual como forma privilegiada de difusão. É preciso profissionalizar-se segundo padrões internacionais – e bem o entenderam os editores, que começam a esboçar novas relações com os autores (até então

excessivamente confinados num esquema de fidelidade e afetividade) e transformam livros em produtos bem acabados e competitivos que passam a fazer parte, de forma mais agressiva, na lógica dos *blockbusters* da cultura.

Se a profissionalização soou como um alerta para escritores que, atônitos, viam alguns de seus pares figurar em manchetes pelos polpudos adiantamentos recebidos, para a grande maioria funcionou como um estranho canto da sereia. O mercado acenava com modelos narrativos de sucesso garantido (o policial e o romance histórico, principalmente pela facilidade com que poderiam ser adaptados para o cinema e a TV) e mostrava-se mais refratário do que se poderia supor ao surgimento de novos nomes. O fenômeno Paulo Coelho era exemplar, pela consagração de um modelo narrativo e o monopólio de uma fatia deste mercado – menos por uma imposição calculada do que pelo imponderável que sempre cerca este tipo de desempenho editorial.

Neste período, os leitores aumentaram em número – pelo menos a se julgar pelo incremento de títulos e tiragens² – mas não em qualificação. A inequívoca afirmação daquele que se poderia considerar um “leitor de massa” não foi acompanhada pela disseminação dos “leitores profissionais”, aqui entendidos como jornalistas, editores, professores e, é claro, os próprios escritores. Também estes, os que têm na leitura parte de suas obrigações profissionais, praticamente desconhecem a produção contemporânea, em geral confinada no circuito das pequenas editoras, agraciadas com eventuais destaques em jornais e revistas e penalizadas pelas históricas dificuldades de distribuição comercial do mercado editorial brasileiro.

A disseminação da internet a partir da segunda metade dos anos 90 contribuiria fundamentalmente para transformar de forma radical esta paisagem desolada. A literatura – e o literário – não passariam incólumes pela aceleração que a web impôs à produção e difusão de informações. Com a simplificação crescente das formas de acesso, a grande rede começou a ser povoada por um número maior de textos que, entre muito lixo, pornografia, notícias, pesquisas e tecnologia, diziam-se... “literários”. É impreciso e redutor afirmar que uma “demanda reprimida” acabou escoando pela internet, mas é fato que ela se mostrou o meio ideal de expressão para escritores jovens e nem tão jovens que se sentiam excluídos da vida literária ou, o que é melhor, não estavam nem aí para estes parâmetros.

Do Rio Grande do Sul vieram as primeiras experiências mais organizadas: TXT Magazine (de André Takeda), Proa da Palavra (editada por Daniel Galera) e o Cardoso On Line, o COL, que começou como um e-zine enviado por e-mail e em 278 edições³, já transformado num site, reuniu gente que hoje já tem bibliografia como Daniel Galera (*Dentes guardados*), Daniel Pellizzari (*Ovelhas que voam se perdem no céu*) e Clarah Averbuck (*Máquina de pinball*). Teoricamente, tratava-se de “revistas literárias” difundidas por um novo meio – o que, como veremos, não é um detalhe tão pequeno assim.

A idéia de revista literária parte de um pressuposto básico: a de um criador, ou grupo de criadores, que dispõe de um meio próprio de expressão, independente de injunções do mercado e da lógica produtiva, para fazer circular suas criações. No papel, são uma espécie de ante-sala do livro, este o meio canônico e consensual de entrada na “vida literária”

tal como a conhecemos ortodoxamente. A forma tradicional da revista literária obedece, com pequenas variações, a um mesmo modelo: jovens e estreantes são publicados lado a lado com nomes consagrados, que de certa forma os avalizam ou pelo menos ajudam a chamar a atenção sobre seus nomes.

O que vem acontecendo na internet é em parte, e somente em parte, análogo a este processo. Pois nos sites independentes e, principalmente, nos blogs, não há necessidade alguma de legitimação intelectual e literária. No que já se chama de blogosfera reina uma saudável anarquia que, do ponto de vista literário, marca um espaço vira-lata, sem qualquer pedigree intelectual. Como se sabe, é possível blogar o cotidiano de uma grávida, a vida amorosa de um garoto, comentários e bastidores de notícias, informações de um fã-clubes, etc. O que faz o literário na internet é, basicamente, a intenção – e aí entramos num terreno minado pelo espontaneísmo e pela pretensão.

A literatura produzida na internet e por ela difundida é reconhecida como tal só e somente através de um pacto múltiplo que se firma entre escritor (que de alguma forma declara estar realizando algo mais do que um simples diário), leitor (que identifica no que lê algum tipo de transcendência do umbigo do blogueiro) e crítico (que se arrisca a de alguma forma emprestar legitimação ao vazio completo de referências que é a web). Esta equação, que é o frágil processo de legitimação intelectual do literário, completa-se se o pacto for ainda firmado por um editor, que ao transformar blog em livro dá a bênção final, transformando a escrita dispersa no virtual no objeto canônico da literatura.

Mas é graças a esta incerteza radical, a esta terra de ninguém, que começam a despontar na ficção brasileira nomes que, de alguma forma, vencem as barreiras tradicionais da difusão e, à margem do mercado e suas convenções, conseguem o que é – ou deveria ser – o objetivo último de um escritor: ser lido pelo maior número de pessoas possível, dialogar com seus pares e com os críticos, manter a sinceridade criativa que cimenta com solidez uma obra. Pois o garoto de qualquer idade que começa a blogar está mais solitário do que um naufrago de piada, soltando suas garrafinhas em busca de um pedido de socorro. Ao iniciar num blog seus exercícios de ficção e escrita, um autor não espera dinheiro ou consagração: manter um blog é ato gratuito, felizmente “não serve para nada” a não ser o exercício da escrita.

Esta mudança de atitude do escritor, que prefere blogar a chorar pela desatenção das editoras, acaba alterando de forma substancial o trabalho de um editor, habituado a receber cotidianamente remessas e mais remessas de originais. Classicamente e na maioria das vezes, trata-se de um trabalho de rápida reação às propostas que chegam pelo correio ou pela recomendação de interlocutores qualificados. Algumas horas de navegação podem, no entanto, mudar completamente esta atitude, pois o que se lê em meio ao caos de informação da web são textos mais ou menos brutos de escritores mais ou menos talentosos. Não há placas indicando o caminho, é preciso perder-se para ter o melhor dos encontros possíveis, a primeira leitura de um texto sedutor do qual se desconhece a autoria. Descobrir é um dos verbos que um editor tem sempre em mente – e a web só o potencializa.

Todas estas transformações alteram de tal forma a vida literária que a complexa equação escrever-publicar-ler-criticar ganha uma surpreendente – e interessante – carga política. O filósofo francês Jacques Rancière viaja à Grécia⁴ para lembrar que a verdadeira política só se pode fazer pelo desentendimento, ou seja, pela atitude de alguém não-autorizado a falar determinado assunto que resolve tomar a palavra em um lugar proibido e no momento em que não se espera nenhuma fala. Instala-se aí o desentendimento radical e, com ele, a verdadeira discussão e ruptura que têm poder efetivamente transformador.

A literatura estilhaçada é a potencialização máxima da política. Em torno dela, que não tem lugar nem voz pré-definidos, estabelece-se o máximo desentendimento. E, com ele, a vitalidade mais radical.

Notas

[1] É impossível a meu ver abordar o texto literário sem compreender o que se desenvolve a seu redor, resumido pelo conceito de “vida literária”. Tão importante quanto o livro em si é o ambiente que o influencia e que por ele é influenciado. Críticos, editores, jornalistas, premiações, conferências, universidades, boemia, enfim, tudo é material de formação de uma época da literatura, como o demonstrou magnificamente Brito Broca e sua *Vida literária no Brasil – 1900*.

[2] Segundo pesquisa do Sindicato Nacional dos Editores de Livros, o SNEL, em 1990 publicaram-se 22.749 títulos, que resultaram na venda de 212.206.449 exemplares. Em 2000, foram 45.111 títulos (mais do que o dobro, portanto), com uma venda de 334.235.160.

[3] É possível ler os arquivos em <http://www.cardosonline.com.br/>

[4] RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

Paulo Lins

Fui feto feio feito no ventre-brasil
estou pronto para matar
já que sempre estive para morrer
Sou eu o bicho iluminado apenas
pela luz das ruas
que rouba para matar o que sou
e mato para roubar o que quero
Já que nasci feio, sou temido
Já que nasci pobre, quero ser rico
e assim o meu corpo oculta outros
que ao me verem se despiram da voz
Voz indo até o grito
Grito e tiro disputando intensidade

pois a minha palavra – inaugurada
na boca do homem,
a dama maior do artifício social –
perdeu a voz
Voz sem ouvido é mero sopro sem
fonemas
É voz morta enterrada na garganta
É a palavra vida, muda no mundo
legal, me faz o teu marginal.

A literatura brasileira na era da multiplicidade

Beatriz Resende

Ao iniciarmos qualquer observação sobre a prosa de ficção brasileira contemporânea, especialmente a praticada da metade dos anos 90 até agora, percebemos, de saída, que precisamos deslocar a atenção de modelos, conceitos e espaços que nos eram familiares, há pouco tempo atrás. Vamos ter que nos mover de jargões tradicionais no trato do literário e, saudavelmente, nos imiscuirmos a termos que vão da antropologia ao vocabulário do misterioso universo da informática, tudo isso atravessado pelas necessárias reflexões políticas. Gramsci vai parar ao lado do Bill Gates, ao som de muito funk e rap, atravessando nossa familiar bossa nova, que o mercado se encarregou em transformar em música *lounge*, ou seja, de elevador.

Diante da produção literária recente, vale a pena tentarmos formular algumas constatações iniciais para mapear, minimamente, o assunto. A primeira evidência que salta aos olhos, diante do objeto escolhido, é a **fertilidade** dessa forma de expressão entre nós, hoje. Apesar das queixas repetidas de que há poucos leitores, o livro vende pouco etc. etc., é fácil constatar que se publica muito, novos escritores surgem todos os dias, fala-se de literatura, consome-se literatura. Nas grandes cidades, novas livrarias partilham o mesmo espaço com outras formas de lazer, tornando o convívio com o livro mais sedutor. A repetição da Festa Literária Internacional de Paraty, em 2004, conseguiu apresentar escritores brasileiros ao lado dos nomes mais importantes do cenário internacional em evento que se tornou, em aparente contradição, ao mesmo tempo cult e popular. Surgiram, nos últimos anos, novos prêmios

literários com valores bem maiores. Os jovens escritores não esperam mais a consagração pela “academia” ou pelo mercado, vão publicando como for possível, sobretudo a partir das possibilidades oferecidas pela internet. E mais, formam listas de discussão, comentam uns aos outros, encontram novas formas de organização, improvisam-se em críticos. A maior novidade, porém, seguramente está na constatação de que novas vozes surgem a partir de espaços até recentemente afastados do universo literário. Usando seu próprio discurso, vem hoje, da periferia das grandes cidades, forte expressão artística que, tendo iniciado seu percurso pela música, pelo teatro e pela dança, chega agora à literatura.

A segunda constatação, ainda que sob o risco de representar algum namoro extemporâneo com o cânone, diz respeito à **qualidade** dos textos e ao cuidado com a preparação da obra. Esta poderia ser uma contradição em relação à primeira, mas não é. Sobrevivendo às facilidades do computador, desprezando a obviedade dos programas de criação de texto, a prosa que se apresenta vive momento de grande qualidade. Em praticamente todos os textos de autores que estão surgindo, revela-se, ao lado da experimentação inovadora, a escrita cuidadosa, o conhecimento das muitas possibilidades de nossa sintaxe e uma erudição inesperada, mesmo nos autores muito jovens do pós-2000. Imaginação, originalidade na escritura e surpreendente repertório de referências da tradição literária (sobretudo a moderna) mostram que, como já disse uma vez, parece que, com as costas doendo menos e a correção imediata, nossos escritores estão escrevendo tão rápido quanto bem.

A terceira constatação, e talvez a mais importante para esta reflexão, é consequência da fertilidade, da juventude e das novas possibilidades editoriais: a **multiplicidade**. Multiplicidade é a heterogeneidade em convívio, não excludente. Esta multiplicidade se revela na linguagem, nos formatos, na relação buscada com o público leitor e – eis aí algo de realmente novo – no suporte, que, na era da comunicação informatizada, não se limita mais ao papel ou à declamação. São múltiplos tons, múltiplos temas e, sobretudo, múltiplas convicções sobre que é literatura, postura que me parece a mais interessante e provocativa nos debates que vêm sendo travados.

Num primeiro momento, a evidência da multiplicidade como expressão tão forte pode remeter às contingências do momento que foi chamado de pós-moderno com a substituição dos dogmas modernistas por movimentos plurais, posteriores à superação de classificações fundadas em dicotomias. Como disse Andreas Huyssen, em ensaio fundador¹, o pós-modernismo passava a operar “num campo de tensão entre tradição e inovação, conservação e renovação, cultura de massa e grande arte”, o que já indicaria o convívio de diferenças, também na literatura.

No entanto, não é para a identificação de mais um “estilo de época” que apontamos, bem ao contrário. Ainda que a constatação dessa *fricção* proveitosa entre múltiplas possibilidades de criação seja evidente, outras questões, me parece, merecem atenção, sobretudo por certo deslocamento que já podemos constatar, depois de desilusões e questionamentos em relação ao movimento de

globalização da economia e da informação que caracterizou os tempos pós-modernos.

No espaço social, rapidamente a intolerância ultrapassou as esperanças de convivência pacífica e proveitosa entre expressões culturais diferentes, definitivamente agravada pelos conflitos étnicos que tomaram proporções ameaçadoramente mundiais depois do 11 de setembro de 2001. Por outro lado, a força da globalização dos bens simbólicos e da circulação da mídia vem acarretando, como previsto desde o início, uma homogeneização do gosto, das expectativas, do consumo representada pela americanização que se espalha por onde as redes midiáticas do *Império* se estendem. Nesse sentido, a força da globalização atingiria o imaginário e as práticas culturais, em flagrante conflito com a diversidade e o pluralismo. De um lado ficaria a positividade das trocas culturais mais rápidas e fáceis e, de outro, a imposição inevitável da homogeneização. Num lado do cabo de guerra estariam os ideais de afirmação de identidade cultural/nacional, de outro a imposição uniformizadora que emanaria das forças econômicas dominantes, especialmente as dos EUA. Só que não vivemos mais tempos de oposições nítidas, unívocas, nem a organização geopolítica da cultura e da arte se dá por binarismos ou paralelismos. Pelo espaço labiríntico erguido sobre solo movediço em que se dá a multiplicação e a difusão dos bens culturais, vão surgindo elementos que, felizmente, tornam a questão tão mais rica quanto complicada. Entre estas características, a mais estudada tem sido a caracterização da cultura como fenômeno de hibridação (Canclini), mas outras aparecem de

formas mais ou menos fortes em momentos diferentes. Entre centro e margens aparecem olhares oblíquos, transversos, deslocados que terminam por enxergar melhor.

É nesta obliquidade dos discursos anti-hegemônicos que aparecem recursos que dão formas múltiplas à criação literária contemporânea: a apropriação irônica, debochada mesmo em alguns casos, de ícones do consumo; a irreverência diante do politicamente correto; a violência explícita despida do charme hollywoodiano; a dicção altamente pessoalizada, voltada para o cotidiano absolutamente privado; a memória individual traumatizada seja por momentos anteriores da vida nacional, seja pela vida particular; a arrogância de uma juventude excessiva; a maturidade altamente intelectualizada; a escrita saída da experiência acadêmica e assim por diante, como continuaremos vendo.

Deste modo, a multiplicidade de nossa literatura aparece como fator altamente positivo, original, reativo diante das forças homogeneizadoras da globalização. De algum modo, esse pluralismo – que se constitui por acúmulo de manifestações diversas e não pela fragmentação de uma unidade prévia – garantiria várias vozes diferenciadas ao invés de sonoridades em eco ou mero acúmulo reunido sem critérios.

Frederic Jameson, em ensaio sobre a globalização como questão filosófica², de 1998, identifica na literatura um espaço de resistência à globalização da cultura, especialmente na América Latina, fenômeno que não se estenderia ao cinema e à televisão. Segundo Jameson, a linguagem protegeria as produções literárias provocando um

fenômeno de reversão, com a literatura do *boom* latino-americano, por exemplo, invertendo a direção e conquistando o mercado norte-americano e europeu. Apesar de a afirmação ser correta, constatamos que, mesmo tendo se aproximado mais do pensamento latino-americano, com referências a teóricos como Néstor García Canclini e George Yúdice, a forte crítica que é feita por Aijaz Ahmad ao pensador americano, desde 1986, com o ensaio “A retórica da alteridade de Jameson”, parece ainda não ter surtido completo efeito. Ahmad condenava naquele texto a generalização contida na afirmação de que “a alegoria nacional é a forma principal, até mesmo exclusiva, de narratividade do assim chamado terceiro mundo”³, parece ainda não ter surtido efeito. Da literatura latino-americana Jameson continua conhecendo apenas o chamado *boom*, e a diferença que o fenômeno guarda com a literatura brasileira é apenas levemente percebida por menção a Guimarães Rosa. Nem por isso, e esta é a razão pela qual nos referimos ao ensaio, faltou a Jameson acuidade na análise. Esta é arguta ao constatar que ao se fazer a crítica ao modernismo ocorreu também uma libertação em relação a padrões europeus, mas, sobretudo, ao reconhecer na multiplicidade um lugar de resistência e liberdade, fazendo com que na América Latina essa propriedade seja celebrada como contrária à unidade opressiva.

Tais características, além de não serem extensíveis à mídia cinematográfica ou televisiva, encontrariam muitas diferenças no que diz respeito à força da manifestação popular que é representada pela música no Brasil, o que viabiliza

um convívio, absolutamente peculiar, entre formas de consumo e de difusão como as das rádios e TVs comunitárias com o poderio multinacional das gravadoras.

Neste momento, o que nos interessa é a peculiaridade do caso da literatura, e vemos que a “imunidade” da literatura, indicada por Jameson, frente aos preceitos de gosto e às manifestações da economia de mercado e da sociologia do consumo certamente existe, mas não é tão nítida como pode parecer vista de fora. As relações perigosas da literatura com o cinema são hoje um diferencial complexo. O fenômeno de vendas nacional e internacionalmente chamado Paulo Coelho colocou uma marca de confusão nas avaliações depois de o autor ser canonizado pela Academia Brasileira de Letras. Outra variação é a via de mão dupla trilhada no desejo de alcançar sucesso no mercado ou prestígio entre a *academia*. Se o fascínio exercido sobre a literatura pelo mercado televisivo e cinematográfico, através da possibilidade de absorver adaptações, já é bem conhecido, resta ainda por ser compreendida a importância que tem para autores que são também ícones pop (ainda que se trate de um *pop* erudito), como Caetano Veloso e Chico Buarque de Hollanda, o reconhecimento da crítica especializada em literatura seja em jornais ou na universidade. Caetano prefere ter suas letras de música reunidas e apresentadas como poesia por um professor a vê-las publicadas em um songbook e Chico Buarque parece querer que a crítica se esqueça do estupendo compositor que por entre nós circulou desde 68 para identificá-lo como romancista que de fato é, capaz de trancar-se em

seu apartamento parisiense, comprado com o suado trabalho na música popular, para desenvolver identidade mais recente, a de escritor.

Se quisermos identificar as possibilidades plurais de nossa prosa de ficção, podemos partir do importante elenco de escritores que tornou a década de 90, especialmente a partir de sua segunda metade, um momento bastante rico, como Milton Hatoum, que já surge maduro, Rubens Figueiredo, Marçal Aquino, Bernardo Carvalho e, num caso peculiar, Paulo Lins. Nesta palavra de retórica a que o termo *geração* se viu reduzido incluem-se, também, sobreviventes, aqueles que colocaram a literatura em sintonia com os tempos pós-modernos que se anunciavam, e apresentaram uma outra dicção com a emergência de novas subjetividades, da tensão entre local e global, da desterritorialização, da ruptura com os cânones ordenadores vigentes, de absorção de eventuais recursos midiáticos na construção do texto e, sobretudo, com a ausência de uma preocupação em garantir as barreiras que iam sendo rompidas entre alta cultura e cultura de massa. Podemos citar Rubem Fonseca, mas falo principalmente daqueles que, já reconhecidos por uma obra anterior, continuaram a escrever com crescente interesse e maior impacto, como Silviano Santiago e Sérgio Sant’Anna.

Em todos estes casos estou me referindo a uma ficção de importância, que merece atenção, a uma literatura robusta, a propostas de criação inovadoras, convencida que estou de que a literatura brasileira vive um de seus grandes momentos. Para falar de forma mais enfática da multiplicidade na literatura brasileira, passaríamos

pelo grupo de finais dos anos 90 – como Marcelo Mirisola, Luiz Ruffato, Adriana Lisboa, André Sant’Anna, Marcelino Freire e outros – para chegar a jovens escritores que vêm surgindo na cena literária brasileira a partir desta virada de século, observando a profunda diferença entre suas formas de expressão, como Santiago Nazarian, João Paulo Cuenca, Paloma Vidal, Joca Terron, Clara Averbuck. Bastariam estes exemplos e já estaríamos diante de escritas bastante diversas, indo da irreverência iconoclasta da maior parte aos representantes de um outro grupo, preocupado com a sofisticação da escrita e estabelecendo interessante diálogo entre literatura e outras artes, como a música e as artes plásticas, com é caso de Adriana Lisboa, Michel Laub e Rodrigo Naves. Indico aqui um elenco resumido, que facilmente poderia ser acrescido de outros autores, capazes de praticar uma escrita literária que, mesmo fabricando um presente cheio de urgências, em nada foi atingida pela pressa característica dos dias atuais ou pelas facilidades dos computadores (como já indicou Nelson de Oliveira ao publicar a coletânea *Geração 90, manuscritos de computador*).

Tanto a fertilidade como a multiplicidade têm muito a ver com a realidade vivida pelo país hoje, sob diversos aspectos. Em plano maior, a solidificação do processo democrático garante mais do que o inspirador clima de liberdade, a democracia plena assegura a representação popular nas instâncias de poder, a organização e a expressão dos movimentos populares e, sobretudo, provoca uma inusitada preocupação pela necessidade de inclusão, por diversas formas, de todas as camadas da população no processo de criação e difusão da

cultura. A peculiaridade da transição do regime autoritário para o democrático, entre nós, terminou por abreviar o luto vivido em relação aos anos de chumbo, de forma a que, hoje, os novos tempos possam ser vividos, não sem a memória, mas sem o peso que ainda aparece em países onde os crimes da repressão tiveram as dimensões do ocorrido na Argentina, por exemplo. Os novos criadores surgem libertos de qualquer necessidade de denúncias (anos 70/80) ou exaltação do nacional reapropriado (anos 80). No plano mais detalhado da organização econômica e política do país, cabe chamar atenção para a descentralização da produção literária, do início do modernismo até bem recentemente, concentrada predominantemente no Rio e em São Paulo, com eventuais ocorrências no Rio Grande do Sul e Pernambuco. Note-se que não me refiro aqui ao estado natal dos escritores, mas ao local de produção.

Hoje a literatura vem ainda de São Paulo e do Rio de Janeiro, mas também de Curitiba, (Cristóvão Tessa, José Castello), Florianópolis (Marcelo Mirisola) ou Centro Oeste. No Pará, Edyr Augusto Proença escreveu *Moscow*, espécie de romance/rap, diferente de tudo o que possamos esperar vir do Norte. A prosa de Raimundo Carrero não tem nada a ver com a herança regionalista, mesmo sendo o autor tão nordestino.

As novas relações do livro com o mercado editorial aparecem através da maior rapidez com que o autor é editado, seja pela utilização da informática como suporte, seja pela multiplicação de pequenas editoras por todo o país. Só para citar algumas, podemos lembrar Livros do Mal, de Porto Alegre; Ciência do Acidente, com sua

coleção “Tumba do Cânone”; Lamparina; Travessa dos Editores, de Curitiba, responsável pela luxuosa edição ilustrada da tragicomédia-irônico-pornô de Décio Pignatari *Céu de lona*; e, principalmente, a 7 Letras, que, com a coleção “Rocinante”, vem garantindo uma edição cuidada e bem acabada, inserida em catálogo de peso, ao primeiro livro de vários escritores.

Dentre as possibilidades de uso da internet como meio de tornar um texto literário público, o uso dos blogs é o que mais debate tem provocado. Clara Averbuck talvez seja a escritora que, até o momento, encontrou maior repercussão para seus livros, publicados de forma simultânea à escrita em seu blog Brasileira Preta, com o primeiro livro, *Máquina de pinball*, levado para teatro com direção de Antônio Abujamra e comprado por Murillo Salles para ser transformado em filme. É curioso ver como a jovem escritora percebe o blog não como uma forma de escrita, mas de edição. Sobre o segundo livro, *Das coisas esquecidas atrás da estante*, escreve no próprio blog, insistindo, ela também, na busca de eliminar “intermediários”.

Existem livros de contos. De poesia. De crônicas. Por que não uma coletânea de textos publicados em um blog? Afinal, como eu estou cansada de dizer mas continuo repetindo porque nunca param de perguntar, blog é apenas um meio de publicação para o que quer que o autor, dono e soberano do blog, queira escrever. Receita de bolo, resenha de disco, resmungos mal-amados, histórias, realidades, mentiras. No caso do meu livro, só não tem receita de bolo. Um livro, uma coletânea de um blog, que é

*apenas um meio de publicação para que os escritores não precisem de intermediários entre ele e os leitores. Não existe literatura de blog, só blog como meio de publicação para escritores e seus textos. Que podem perfeitamente ser publicados também em livro.*⁴

Equacionado o tema da multiplicidade, cabe apurar o olhar sobre estas obras publicadas nas últimas décadas, o que fará com que identifiquemos que, dentro da diversidade, há, certamente, questões predominantes e preocupações em comum que se manifestam com mais frequência.

A primeira dominante que quero apontar é a *presentificação*, a manifestação explícita, sob formas diversas de um presente dominante no momento de descrença nas utopias que remetiam ao futuro, tão ao gosto modernista, e de um certo sentido intangível de distância em relação ao passado. Em artigo recente, onde analisa as formações culturais manifestas em Buenos Aires no ano de 2000, Josefina Ludmer destaca, em relação à Argentina, que “o caminho até a literatura era o desejo de poder ver, em ficção, “as temporalidades do presente vividas por algumas subjetividades”, em manifestações onde “as formações culturais do presente se superpõem, coexistem e se interpretam mutuamente”⁵. Embora sob alguns aspectos a literatura brasileira contemporânea se afaste da produção argentina (ainda que em outros, evidentemente, também se aproxime) entre nós o sentido de presente aparece também com força e de múltiplas formas. Há, na maioria dos textos, a manifestação de uma urgência, de uma *presentificação* radical, preocupação obsessiva com o

presente que contrasta com um momento anterior, de valorização da história e do passado, quer pela força com que viveu o romance histórico, quer por manifestações de ufanismo em relação a momentos de construção da identidade nacional. Não é só na literatura que isto acontece, mas também nas artes cênicas – com as performances –, nas artes plásticas, que eliminaram o suporte preferindo arriscar na efemeridade das instalações, e na videoarte.

Na literatura, o sentido de urgência, de *presentificação*, se evidencia por *atitudes*, como a decisão de intervenção imediata de novos atores presentes no universo da produção literária, escritores moradores da periferia ou os segregados da sociedade, como os presos, que eliminaram mediadores na construção de narrativas, com novas subjetividades fazendo-se definitivamente donas de suas próprias vozes. Na recusa dos mediadores tradicionais, essas novas vozes utilizam não apenas recursos de estilo, como o dos narradores pessoalizados, mas buscam também o imediato em ações dentro do circuito editorial, com a substituição, em alguns casos, dos editores, com a criação de novas editoras onde tenham mais participação. O que interessa é, sobretudo, o tempo e o espaço presente, apresentados com a urgência que acompanha a convivência com o intolerável.

Diante das novas configurações do espaço geopolítico e de diferente organização do tempo, premido pela simultaneidade, as formações culturais contemporâneas parecem não conseguir imaginar o futuro ou reavaliar o passado antes de darem conta, minimamente, da compreensão deste

presente que surge impositivo, carregado ao mesmo tempo de sedução e ameaças, todas imediatas.

A *presentificação* me parece também se revelar por aspectos formais, o que tem tudo a ver com a importância que vem adquirindo o conto curto ou curtíssimo em novos escritores, como Fernando Bonassi e Rodrigo Naves, ou nas pequenas edições para serem lidas de um só fôlego. Exemplo da força e do gosto pelos textos curtos pode ser encontrado no interessante volume *Os cem menores contos brasileiros do século*, organizado por Marcelino Freire, onde Ítalo Moriconi, em microprefácio, apresenta o gênero: “É no lance do estalo que a cena toda se cria”⁶. Bastam, porém, dois exemplos para mostrar que na idêntica forma presente, imediata, urgente do conto muito breve a multiplicidade continua.

Assim aparece no volume de Ronaldo Cagiano, sem título:

Quando dei por mim
Já havia este cárcere

E, de Marçal Aquino, o ótimo “Disque-denúncia”:

Cabeça?
É.
De quem?
Não sei. O dono não tá junto.

Neste efeito ou atitude que é a *presentificação*, seria até redundante voltar a falar da partilha do espaço de criação entre o livro impresso e as possibilidades do virtual, de tão evidente que é este aspecto.

Passo agora para uma segunda constante que venho identificando em narrativas diversas que pouco parecem ter em comum: o retorno do trágico. A presença do trágico nas sociedades deste momento pós-globalização não é exclusividade do literário. Está presente no cotidiano, expõe-se nas mídias, incorpora-se ao vocabulário mais corriqueiro. Nas artes, tem-se manifestado fortemente no teatro – entre nós, no Brasil, com uma retomada mesmo da tragédia como forma que freqüenta os palcos. Recentemente, vimos um documentário como o *Ônibus 174*, de José Padilha, assumir a *forma* de uma tragédia clássica, construída com unidade de assunto, tempo e espaço. A arte híbrida e tão atual da *performance* incorporou-se à própria linguagem na visualidade, na linguagem, na relação com o público. A manifestação de forte sentimento trágico que aparece na prosa pode se reunir ao sentido de presente de que já falei, já que nas narrativas fortemente marcadas por um *pathos* trágico a força recai sobre o momento imediato, presente, em textos que tomam o lugar de formas narrativas que se tornaram pouco freqüentes como as narrativas históricas, as épicas ou as que se desenvolvem em um tempo mítico/ fantástico de temporalidade indefinida. Cabe lembrar que, de todos os gêneros da poética clássica, o que se realiza sempre num presente é o trágico.

É evidente que são características do momento que a cultura vive hoje, em termos de organização do mundo, que fazem com que elementos como o sentido de urgência, com predomínio do olhar sobre o presente, e a familiarização com o trágico cotidiano atravessem múltiplas obras. O trágico

estabelece um efeito peculiar com o indivíduo, supera-o e traça uma relação direta com o destino. Trágico e tragédia são termos que se incorporaram aos comentários sobre nossa vida cotidiana, especialmente quando falamos da vida nas grandes cidades. Vamos então perceber que é a inevitabilidade do trágico que aparece em dois dos mais importantes autores da prosa contemporânea, Luiz Ruffato e Bernardo Carvalho. É também a inexorabilidade do trágico, invadindo dolorosamente as relações pessoais, tornando a vida somente suportável pelo consolo da arte, que dá uma força inédita aos contos de dois excelentes livros de Sérgio Sant'Anna, *O monstro* e *O vôo da madrugada*. O trágico retorna à cidade na anomia angustiante, nas relações pessoais e na vida pública, pelos escritos em prosa de Luiz Ruffato. E vai mais longe ainda, transformando-se no trágico radical que se tornou matéria de Bernardo Carvalho. Nos dois, é o sentimento trágico da existência de que temos dificuldade em falar e como tal sentimento conforma as identidades que dominam a narrativa.

Em Luiz Ruffato – e falo aqui de seu festejado romance *Eles eram muitos cavalos*, publicado em 2001 – a narrativa ocupa-se da cidade que é a grande São Paulo mas pode ser qualquer cidade – que o narrador percebe fragmentada, desconexa, incongruente, quase irreal, sem que falte a estes escritos o impacto ou força dos escritores que optam pelo realismo mais direto da linguagem. É a tragicidade da vida na metrópole hostil que se entranha nos universos privados, circula da publicidade das ruas, cruzadas com rapidez, até o espaço sem privacidade da vida doméstica, onde a violência urbana se multiplica ou redobra.

Seja qual for o tom adotado na construção dos fragmentos, unido pelo fio constituído pela vida na cidade global, o trágico os atravessa. Mesmo quando a prosa se organiza, próxima ao poético, o tom sempre é do destino trágico. Pode ser a listagem de livros numa estante, um cardápio, uma mensagem na internet, ou o texto de um diploma de evangelização. E pode, também, assemelhar-se a um microconto, como o antológico “Noite” ou em “Aquela mulher”, dolorosamente fragmentário e absolutamente trágico. No cenário a cidade, o paradoxo trágico se constrói entre a busca por alguma forma de esperança e a inexorabilidade trágica da vida cotidiana que segue em convívio tão próximo com a morte.

Mas cabe ressaltar que é o fragmentário da narrativa, acompanhado por certo humor e ironias sutis, que impede que a obra se transforme puramente no relato do mundo cão. A narrativa entrecortada evita a catarse como consequência, propondo em seu lugar a crítica, numa espécie de distanciamento brechtiano (lembra a cidade construída no filme *Dogville*) que comove, mas não ilude.

Nos últimos romances de Bernardo Carvalho, o trágico radical é o elemento que inicia, impulsiona e conclui as narrativas. Como em toda a obra do autor, há enigmas e não há explicações senão o próprio reconhecimento da tragicidade da condição humana, ambígua, inexplicável, incontrolável. Em *Nove noites*, de 2002, o narrador deixa seu espaço e tempo para investigar quais teriam sido as reais razões da trágica morte por suicídio de um jovem antropólogo americano entre índios brasileiros, nos anos 40. O romance

irá terminar no coração da baleia, no centro urbano da cena trágica contemporânea, a Nova York que fora atingida pelo atentado de 11 de setembro de 2001. A falha trágica, porque inevitável, e o trágico radical, que cerca todo esforço para compreender e reconhecer qualquer identidade (como acontece desde *Édipo Rei*), estão além das evidências que o realismo poderia apresentar. Não se compreende o mistério do trágico radical, nem dele se escapa.

Mongólia, de 2003, me parece trazer, como já escrevi em outros textos, antes de mais nada, a discussão sobre as possibilidades do literário, o conflito de vida ou morte entre o documental e o ficcional, trazendo ao debate os perigos do excesso de realismo e os limites não entre literatura e não literatura – não é exatamente esta a questão – mas entre imaginação e realidade. Tudo isso, porém, partindo da banalidade do trágico no cotidiano da grande cidade para se perder e se encontrar por entre caminhos tão indecifráveis como o próprio trágico.

Chego assim à última das questões que quero identificar nas múltiplas possibilidades da prosa contemporânea, talvez o tema mais evidente na cultura produzida no Brasil contemporâneo: o da violência nas grandes cidades.

Se a questão da violência, com suas causas e formas de controle, divide governos e políticos, põe em cheque as diversas formas de administrar o estado, espalha acusações, deixa a população amedrontada e perplexa, a transposição da violência urbana para a literatura também não deixa de ser polêmica. Cada vez mais a crítica literária, sobretudo acadêmica, vem se ocupando

do debate em torno do excesso de realismo utilizado nestas narrativas, perguntando-se até que ponto o ficcional não seria empobrecido, numa volta a recursos anteriores ao moderno. Volta-se à questão dos limites ente o literário, o jornalístico, o sociológico.

Parece-me que aquelas duas questões que apresentei como recorrentes em textos de diferentes dicções se unem aqui. Em torno da questão da violência aparecem a urgência da presentificação e a dominância do trágico, em angústia recorrente, com a inserção do autor contemporâneo na grande cidade, na metrópole imersa numa realidade temporal de trocas tão globais quanto barbaramente desiguais. Na força deste cotidiano urbano onde o espaço toma novas formas no diálogo do cotidiano local de perdas e danos com o universo global da economia, também a presentificação se faz um sentimento dominante e o aqui e agora modifica-se pelas novas relações de espaços encurtados e de tragicidade do tempo. A cidade – real ou imaginária – torna-se, então, o *locus* de conflitos absolutamente individuais, privados, mas que são também os conflitos públicos que invadem a vida e o comportamento individuais, ameaçam o presente e afastam o futuro, que passa a parecer impossível.

É aí, a meu ver, justamente pelo aspecto polêmico tomado pelas diversas narrativas da violência na cidade, que está uma possibilidade inovadora no quadro da produção literária.

Até que ponto o tema da violência retoma uma espécie de gosto espalhado pela mídia (no caminho da homogeneização imposta pela mídia hegemônica, como assinalado por Jameson), pasteurização

que vai dos desenhos japoneses à antes tão sofisticada cinematografia francesa? É possível, hoje, discutir a situação política do atual estado do mundo sem passar pelo debate sobre a violência, sua reprodução, sua narrativa?

Ser político é ser capaz de agir como membro da *pólis* e é neste princípio de intervenção que aparecem as diversas possibilidades de se tratar da violência, na literatura e fora dela.

Na relação que o relato da violência guarda com a vida política da cidade, quer me parecer que a diferença fundamental estaria em ser a violência oferecida como objeto distante, quase um objeto estético, que podemos observar a salvo, como se os conflitos estivessem sendo apresentados em uma arena, ou serem tão narrados como vividos, trazidos para o espaço político, *locus* de discussão, de debates, espaço que passa a ser partilhado por todos: os que se sentiam a salvo na condição de meros espectadores e os próprios personagens que reivindicam a cidadania completa. A este espaço poderíamos chamar não mais arena, onde se travam combates e também onde se encena o trágico de que nos tornamos, quotidianamente, espectadores, mas *ágora*, praça pública de assembleias do povo, de trocas religiosas e políticas, numa *pólis* onde, diferentemente da própria *pólis* grega, não houvesse cidadãos com diferentes direitos à existência, à sobrevivência, à circulação e à imaginação.

Nesta *ágora*, as novas identidades se afirmam como sujeitos de seus destinos, de sua história e de sua vida privada, são novos atores de um mundo do trabalho que se desestrutura, *arena*, são

imaginários atormentados determinados a *pólis* com sua produção cultural, incluindo nela uma literatura de forte cunho urbano, tomando a grande cidade, em sua configuração cotidiana submetida à organização da nova ordem mundial, como cenário e tema.

A obra pioneira entre nós deste tipo de narrativa/sintoma é *Cidade de Deus*, de Paulo Lins. Publicada em 1997, a obra terá importância, não só por suas próprias qualidades, mas antes de mais nada por um aspecto fundacional, apontando para mudanças que estariam a caminho.

O romance surgiu legitimado por um de nossos mais importantes *scholars*, Roberto Schwarz, que, em ensaio publicado na *Folha de S. Paulo*, saudou o livro como *um acontecimento*. A novidade do fenômeno, porém, se provoca um grande texto ensaístico – “Cidade de Deus”, depois republicado em livro –, revela, de saída, certa perplexidade ou impossibilidade da crítica e evidencia as dificuldades que os estudos literários teriam ao tratar de obras cuja origem está na proximidade entre autor e narrador. Como disse Ferréz em recente entrevista a um programa de televisão, “morar dentro do tema é complicado”. Schwarz, para analisar o “catatau” como diz, utiliza-se de recursos de análise que vão do *close reading* – “No parágrafo de abertura, que é sutil, encontramos as pautas clássicas da vida popular brasileira” – aos instrumentos críticos mais seguros na teoria literária: ponto de vista narrativo, foco da ação, estatura das personagens (“A estatura das personagens, conforme o ângulo pelo qual se encarem, formaliza e dá realidade literária à fratura social”).

Parece-me que ficam, a partir daí, evidentes as dificuldades da crítica literária como tal em analisar fenômenos como este. Evidencia-se a impossibilidade de olhar a obra sem olhar a cidade real, os habitantes reais, preocupação que é importante para o crítico, porém, mais do que isso, o que se evidencia é a importância do inusitado olhar de dentro.

E é justamente aí que me parece estar a importância do romance de Paulo Lins, em contraste, sobretudo, com os limites do filme de mesmo nome realizado a partir do romance. O filme opta por desterritorializar a narrativa, revelando-se excessivamente sensível à estetização da violência de gosto hollywoodiano, cometendo o erro de “recortar” o gueto de seu entorno, a cidade, tomada hoje pelas ameaças do narcotráfico, parte de um país latino-americano, no mundo da globalização.

Talvez, por tudo isso, o romance *Cidade de Deus* tenha sido o último momento em que esta nova expressão literária viu seu prestígio lançado e referendado pela chamada *academia*. Daí em diante os outros “fenômenos” não precisaram mais disso para ocupar o espaço que ora ocupam.

Como o romance *Cidade de Deus* volta-se para o local em toda a sua violência, talvez nele estejam as cenas mais violentas da literatura brasileira. É a subcultura do crime, do arbítrio, do mundo organizado não mais pelo trabalho, mas sobretudo pelo universo infrator do narcotráfico. Surge uma circularidade trágica nesta cidade-gueto dentro da cidade, comunidade tomada pela iminência da tragédia que cerca seu cotidiano. Paulo Lins, ao pôr em

cena a cultura deste espaço da Zona Sul do Rio de Janeiro, assumiu uma nova dicção, a dos que, vindos do espaço da exclusão, usam sua própria voz ao invés da dos tradicionais mediadores, os intelectuais, que, até recentemente, por eles falavam, e marca o início de uma nova leva de representações da cidade na literatura, fora dela (no cinema, na televisão, no teatro), ou no tênue limite dos textos depoimentos. *A Cidade de Deus* se sucederão outras obras que pretendem trazer para o erudito campo do literário o universo de parcelas da cidade que já se manifestavam de maneira expressiva em outras formas de expressão artística, como a música (principalmente pelo funk, hip-hop e rap) e a dança, com companhias como o Corpo de Dança da Maré e a importante Companhia Étnica de Dança, do Morro do Andaraí, e ainda no teatro com o já sólido grupo Nós do Morro, que existe na Favela do Vidigal há 18 anos.

Daí em diante surge a polêmica: excesso de realidade? Apropriação da realidade que extrapola o âmbito do literário? É inegável que o filão se mostra perigosamente proveitoso, já que falar da violência urbana tornou-se, mercadologicamente, uma boa opção. Além disso, nos vastíssimos espaços das periferias, seja do Rio de Janeiro, São Paulo ou Recife, não faltam conflitos universais ou tragédias míticas que possam render boas histórias.

Foi a este perigo que se expuseram autores que vinham construindo uma literatura pessoal merecedora de certa atenção, como Patrícia Melo, que em 1997 publicara *O matador*, narrativa interessante da violência que um jovem da periferia paulista expressa. Ao criar, porém, no

posterior *Inferno* o relato de um jovem traficante das favelas do Rio, a autora termina se perdendo, ao buscar dar conta realisticamente de um cotidiano por ela pouco conhecido, repetindo a mesma narrativa do narcotráfico carioca diariamente contada pela mídia.

O mesmo acontece a toda uma leva de narrativas sobre matadores e frios criminosos em romances, filmes, minisséries, até mesmo no fantasioso espaço das telenovelas. Multiplicam-se matadores de aluguel e, de tal forma a indiferença destes assassinos, a total falta de ética, de afeto ou de emoção contamina tudo, que pouco importa quem morre, como morre, quando morre. Pouco importa se os chefões vão se livrar ou não, se havia amor ou não entre o casal perseguido. E, se nada importa, a leitura também acaba por não importar. A exibição realista de cenas violentas não é mais privilégio de nenhum veículo, e não é à toa que dois campeões do uso da violência, mas que são também competentes cineastas, Quentin Tarantino e Takeshi Kitano, estão se repensando: Tarantino com o uso irônico, cômico às vezes, absolutamente irreal da tiras de quadrinhos, e Kitano com a exacerbação de um trágico quase teatral, como no recente e deslumbrante *Dolls*.

Quando esse realismo ocupa de forma tão radical a literatura, excesso de realidade pode se tornar banal, perder o impacto, começar a produzir indiferença ao invés de impacto. O foco excessivamente fechado do mundo do crime termina por recortá-lo do espaço social e político, da vida pública. Torna-se, então, ação passada em uma espécie de espaço neutro que não tem mais nada a ver com o leitor. Corre-se o risco de

resultarem disso tudo, o mais das vezes, obras literárias que temo considerar descartáveis. Surge a ameaça de que a literatura que pretende falar de *arenas* da cidade apresente aos seus leitores espaços de conflito que encenam a violência como fonte de *divertissement*. A *arena* da cidade opõe-se, então, à *ágora*.

No entanto, esta possibilidade de exaustão de uma literatura excessivamente realista da violência coloca-se definitivamente à prova com a produção de Ferréz – Reginaldo Ferreira da Silva – morador da periferia de São Paulo. Falo de seu primeiro romance, *Capão pecado*, editado pela Laboratório Editorial (ainda que a opção seja por uma espécie de texto híbrido a que não faltam colagens, como o texto de Mano Brown, uma espécie de poema/rap, e fotos do Capão Redondo e seus habitantes), ambientado no bairro muito pobre da violenta periferia onde mora, cenário de gritante criminalidade, e também do segundo, bem mais maduro, *Manual prático do ódio*. É importante prestarmos atenção à apresentação do livro pelo autor: “Todos os personagens deste livro existem ou existiram, mas *Manual prático do ódio* é uma ficção”. Os dois romances narram histórias dos “manos”, esmiuçando, com pleno conhecimento de causa, amores, ódios, carências. O mais importante do romance talvez seja o *lôcus* (espaço mais do que geográfico, social e emocional) de onde fala o autor e que poderia estar situado em qualquer outro lugar do Brasil. Daí em diante importam ainda outros elementos, dentre eles a intenção do autor. Capaz de criar uma escritura de testemunho, sendo sujeito ele mesmo da realidade sobre a qual escreve, o que Ferréz pretende é, como

diz, *fazer ficção*. Liberto dos mediadores culturais que tradicionalmente escreveram a História e as histórias dos excluídos, levando esta prática ao ponto de desejar editar sua obra e não hesitar em vender ele mesmo seus livros, como fez no encontro literário de Paraty, Ferréz destrona seus parceiros de artes literárias da hegemonia criativa, desloca-se da periferia e instaura-se, ele mesmo, no centro da *arena* da cidade, mas para desfazê-la como cenário a ser observado, mesmo que com a melhor das intenções. Mais do que isso, Ferréz inverte o processo: ele, como outros escritores, como os presos, autores de obras como *Memória de um sobrevivente*, de Luiz Alberto Mendes, ou o conjunto de escritos do presos do Carandiru em *Letras da Liberdade*, coloca dentro do sistema literário, sem intermediários, a realidade de excluídos da grande cidade. Mas não é apenas colocar o foco de luz sobre a *arena* mostrada em toda sua terrível realidade que lhes interessa. O que procuram, ao desejar fazer literatura, é levar tal realidade para a *ágora*, para o espaço de discussão de intelectuais (que mereçam esta qualificação), editores, políticos, público, enfim, mas levar por suas próprias mãos. É dessa maneira que ocupam a *pólis* e criam uma nova forma de literatura assumidamente política. Desse modo, diante de nossa perplexidade, torna-se evidente que é somente nesta cidade politizada que a realidade pode deixar espaço para imaginários em liberdade.

No número especial da revista *Caros Amigos: “Literatura Marginal. A cultura da periferia – Ato II”*, que reúne escritores de diversas periferias do país, membros de comunidades indígenas, como os terenas, e ainda recupera escritores ícones como

Plínio Marcos e João Antônio, que sempre lidaram com o tema da marginalização, foi publicado o poema “Um presente para a elite brasileira”, de Cláudia Canto, moradora da Cidade Tiradentes, bairro no extremo leste da cidade de São Paulo. O poema assim finaliza:

(...)
Dou de presente
Uma língua Portuguesa diferente,
aprendida no gueto
Poesia marginal e Chico Buarque da
periferia
E haverá um dia em que chegarás
perto do belo,
Este mesmo que as estatísticas
quiseram apontar como feio
Aprenderás o que é anseio à flor da
pele.⁷

Notas

[1] HUYSEN, Andréas. “Mapeando o pós-moderno”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. *Pós-Modernismo e política*. Rio de Janeiro, Rocco, 1991. Págs. 15 a 80.

[2] JAMESON, Frederic. “Globalization as philosophical issue” In: *The cultures of globalization*. Duke, 1998. Págs. 54 a 77.

[3] Cf. AHMAD, Aijaz. *Linhagens do presente*. São Paulo, Boitempo, 2002.

[4] <http://brazileirapreta.blogspot.com/>

[5] LUDMER, Josefina. “Temporalidades do presente”. In *Margens*, Revista de Cultura nº 2, dezembro de 2002. Belo Horizonte, UFMG, Pág. 14 a 27.

[6] FREIRE, Marcelino. (org) *Os cem menores contos brasileiros do século*. São Paulo, Ateliê Editorial, 2004.

[7] CANTO, Cláudia. Revista Caros Amigos, São Paulo, Editora Casa Amarela. Edição especial: *Literatura marginal. A cultura da periferia – Ato II*. Pág. 11.

**Rádios Comunitárias:
“Balangando o beijo”
pelo direito de comunicar!**

Tião Santos

Permitam-me iniciar este pequeno capítulo sobre rádios comunitárias com a frase “Balangando o beijo pelo direito de comunicar”. A expressão balangando o beijo ouvi de Misael, um dos idealizadores da Rádio Favela de Belo Horizonte, na pré-estréia do filme *Uma onda no ar*, de Helvécio Raton, no cinema Odeon, no Rio de Janeiro. Fiquei pensando em que título dar a este artigo sobre rádios comunitárias quando me lembrei da fala do Misael e resolvi citar sua frase, acrescentando parte do artigo 13 do Pacto de São José da Costa Rica: “Pelo direito de comunicar”.

A expressão “balangando o beijo”, extremamente significativa no dito popular mineiro, traduz a liberdade lingüística da comunicação popular, direta, objetiva, perfeitamente em sintonia com um dos direitos mais sagrados do ser humano, o direito de comunicar.

Creio que o direito de comunicar seja o primeiro viés que devemos explorar desse fantástico instrumento de democratização da comunicação e da sociedade que são as rádios comunitárias.

Num país como o nosso, marcado pelo silêncio das maiorias, desde os processos de colonização até os anos de ditadura militar, era de se esperar que, ao primeiro sinal de liberdade de expressão, a voz das maiorias se fizesse ouvir nos quatro cantos deste país.

Os poderosos de sempre não conseguiram e não conseguirão calar a voz de milhões de brasileiros e brasileiras que descobriram, através das rádios comunitárias, que existem e que têm o que dizer aos seus, a mim e a você!

É disto que quero falar: de beijos balangando país afora, garantindo, na prática civil e revolucionária, o sagrado Direito de Comunicar. E, para que ninguém se assuste, falo da prática garantida na Constituição Brasileira, apenas violada e desrespeitada pelos que se sentem donos do ar, por onde trafegam as vozes de bons e maus, de justos e injustos mas, sobretudo, por onde trafegam as vozes dos que não querem e não vão calar!

Rádios no ar, uma conquista popular

De fato, as cerca de 15 mil rádios comunitárias que estão no ar hoje existem graças à luta, à resistência e à criatividade de milhares de comunidades. Sem querer desmerecer o trabalho de muitas lideranças do movimento de radiodifusão comunitária que, de maneira revolucionária e apaixonada, iniciaram esse processo no Brasil. Mas, como um dos que iniciaram esse trabalho, devo reconhecer que, se a proposta não tivesse sido abraçada e apropriada pelas comunidades, nada disso estaria acontecendo: o milagre da multiplicação das vozes não teria ocorrido!

Lembro-me bem, como se fosse hoje, do dia em que fui a uma comunidade da Zona Oeste do Rio de Janeiro. Era início da década de 90 e princípio da popularização das rádios nas comunidades. O desafio era mostrar à comunidade do Conjunto Habitacional da Capitão Teixeira, no bairro de Realengo, como funcionava uma rádio comunitária, desmistificando a idéia de que só os poderosos poderiam ter um veículo de comunicação.

Quando chegamos na sede da associação de moradores, local onde instalaríamos os equipamentos, já havia muita gente nos esperando, curiosa em ver se era verdade o que havia sido anunciado. Com a ajuda de todos e com o velho e bom transmissor da Rádio Cigana (equipamento que usávamos para demonstração nas comunidades), mais alguns aparelhos emprestados pela própria comunidade, instalamos os equipamentos e colocamos a rádio no ar. A surpresa e a alegria de todos foi indescritível. Um senhor, de quem infelizmente não lembro o nome, me perguntou: “Se eu falar aqui, neste microfone, minha mulher vai ouvir lá em casa?”. Eu disse que sim. Ele, ainda descrente, me falou: “Se isso for verdade, te pago uma cerveja”.

A experiência da Capitão Teixeira floresceu e deu muitos frutos. Hoje, só no bairro de Realengo e arredores, existem mais de 10 rádios comunitárias.

Como a Capitão Teixeira, outras comunidades sonharam, desejaram e se organizaram para ter a sua rádio no ar. Hoje, em cada canto deste país tem uma rádio no ar: grandes centros urbanos, periferias, favelas, pequenos e médios municípios, áreas rurais, aldeias de índios e comunidades de quilombolas, todos e todas botando a boca no mundo e, como diz o outro, “quem tem ouvidos para ouvir, que ouça!”.

O que rola pelas ondas da comunicação popular

Descomprometidas com o objetivo de gerar lucro e com a desenfredda necessidade de disputar o mercado, de alcançar altos índices de audiência a

qualquer custo, as verdadeiras rádios comunitárias, as que, verdadeiramente, têm um compromisso de contribuir com a democratização da comunicação e da sociedade, livres dos velhos chavões e dos compromissos normalmente assumidos pelas rádios comerciais, vêm dando uma grande contribuição à comunicação de massa, na medida em que ousam criar novos formatos e experimentar novas linguagens.

É muito comum ouvir nos encontros, seminários e oficinas de que participo, país afora, depoimentos emocionados de comunicadores comunitários ressaltando que a rádio comercial de sua cidade está levando ao ar um programa igualzinho ao que ele faz em sua rádio.

A diferença é que esse novo jeito de comunicar vem ganhando cada vez mais o gosto popular. Num contraponto à chamada comunicação globalizada, normalmente pasteurizada em seus conteúdos, as rádios comunitárias estão resgatando o bom conceito do rádio “amigo íntimo”, que entende e fala a linguagem do ouvinte, dos seus problemas, dos seus sonhos, das coisas que fazem parte de seu cotidiano.

Aos poucos e cada vez mais, as emissoras populares vêm se livrando do modelo absoluto e quase centenário do rádio brasileiro. No começo, é comum as rádios, quase todas, imitarem ou copiarem as rádios comerciais. Mas, aos poucos, vão percebendo que têm um papel diferente das rádios comerciais e que seu compromisso e seus objetivos são outros.

Temos observado que as rádios que adotam posições extremadas, radicalizadas, que se limitam a copiar as rádios comerciais ou que, do outro

lado, resolvem fazer uma programação totalmente alternativa, desconsiderando a cultura radiofônica existente, normalmente encontram dificuldades para exercer sua função de integradora, articuladora das diversas expressões sociais e culturais existentes na comunidade.

O importante é a emissora ser capaz de levar ao ar uma programação que se diferencie no formato, na linguagem e, principalmente, no conteúdo, sem traumas ou radicalizações. O segredo é considerar a cultura radiofônica atual e, aos poucos, ir adicionando elementos novos na programação, capazes de construir uma identidade própria verdadeiramente envolvida na construção da cidadania.

Apesar de a maioria das “emissoras comunitárias” estar nas mãos de grupos pouco comprometidos com a diversidade, com a pluralidade, com a democracia, está em curso, entre elas, um processo de redefinição de suas funções e de seu papel na comunidade. Esses grupos estão percebendo que, para consolidar um projeto coletivo comunitário como deve ser toda rádio comunitária, é preciso ser capaz de incluir todos os segmentos vivos da comunidade, todas as expressões culturais, filosóficas, religiosas... Quanto mais participação, maior o sucesso da emissora.

As que teimam em manter, com exclusividade, apenas os projetos de grupos fechados, ou se limitam a defender interesses individuais, acabam saindo do ar ou perdendo totalmente a credibilidade da comunidade. Viram apenas mais uma rádio no dial.

Uma verdadeira rádio comunitária tem que fazer a diferença. Ser capaz de incluir o que

chamo de excluídos da grande mídia e da sociedade. Sempre gosto de citar o exemplo da Rádio Novos Rumos, criada em 1990, no município de Queimados, uma das primeiras rádios comunitárias do país. A Novos Rumos foi uma das primeiras rádios verdadeiramente comunitárias. A maneira como a rádio foi criada, sua organização e seu estatuto foram exemplo e modelo para o Brasil inteiro. Mas o que mais me impressiona na Novos Rumos é a capacidade que a rádio tem de mexer com a cidade, com a vida social, cultural e política dos seus ouvintes.

Situado a 50 quilômetros do Centro da cidade do Rio de Janeiro, Queimados recebe o sinal de todas as rádios comerciais da capital e convive com cerca de 15 outras novas rádios “comunitárias” que surgiram nos últimos anos. Mesmo assim, segundo pesquisas oficiais, a Novos Rumos se mantém em primeiro lugar, deixando bem para trás as rádios que lideram a audiência no Grande Rio.

Isso só acontece porque a rádio vem sendo capaz de manter a pluralidade e a democracia na sua gestão e na sua programação. Outro dia, visitando a emissora, presenciei uma cena que justifica minhas palavras. Estava na recepção quando chegou uma senhora muito pobre com uma receita na mão. Ela se dirigiu à recepcionista e disse que queria falar na rádio para ver se conseguia os remédios daquela receita. Disse, ainda, que havia vários dias vinha se dirigindo ao posto de saúde para ver se conseguia os remédios e não era atendida. Segura do que estava querendo, disse à

repcionista: “Moça, sei que, se eu falar na rádio a minha história, na mesma hora serei atendida”. E assim o foi. Ela falou e foi atendida.

Creio que exemplos como esses estão rolando pelos quatro cantos do país, onde há uma rádio comunitária no ar a serviço das comunidades e da construção da cidadania.

A legitimidade que o Estado não reconhece

Estima-se em 15 mil o número de rádios comunitárias no ar em todo o Brasil. Passados seis anos desde que a lei 9.612 foi aprovada (19 de fevereiro de 1998), não chega a mil o número de rádios autorizadas definitivamente pelo Ministério das Comunicações. Nesse período, foram cadastrados cerca de 15 mil pedidos de associações que sonham em ver suas emissoras autorizadas.

Enquanto as experiências e os bons exemplos das rádios se espalham, se multiplicam, beneficiando comunidades inteiras, prestando serviços a órgãos públicos e a associações da sociedade civil, o governo federal, numa atitude que não se compreende, vira as costas para esse poderoso instrumento de desenvolvimento local.

Infelizmente, o movimento das emissoras comunitárias continua vivendo uma profunda contradição: se por um lado o governo federal, através de seus órgãos públicos, utiliza as rádios para veicular campanhas fantásticas como as do Programa de DST-Aids do Ministério da Saúde e coisas do interesse do governo, por outro lado continua desenvolvendo uma brutal perseguição às emissoras. Dados da Anatel (Agência Nacional de

Telecomunicações) dão conta de que houve, em 2003, já no novo governo, 17% a mais de rádios fechadas do que no ano de 2002.

Mas os problemas das rádios com relação ao governo não se resumem apenas à repressão. Outro desafio é superar a burocracia e a morosidade da análise dos processos no Ministério das Comunicações. Para muitas comunidades que, desde 1998, pediram autorização ao Estado e até agora não a obtiveram, ter a autorização é uma questão de sorte, uma loteria. Some-se a isso a falta de transparência e de informações sobre o andamento dos processos que tramitam no ministério.

Bom seria se, em vez de tanta perseguição, o governo se dispusesse a elaborar uma política de comunicação que incluísse as mídias comunitárias como parte estratégica de políticas de desenvolvimento local sustentável.

Uma política que, no caso das rádios comunitárias, permitisse maior agilidade nos processos no ministério, que suspendesse a violenta, desnecessária e, às vezes, ilegal repressão às emissoras comunitárias e que, numa atitude de reconhecimento ao papel das emissoras, houvesse investimento na formação, na capacitação e no desenvolvimento do setor, como reza o artigo 20 da lei 9.612.

Enquanto o quadro não muda, as comunidades, cansadas de esperar pelo Estado, continuam resistindo, criando e recriando espaços de liberdade de expressão e de cidadania, “balangando o beijo”, vencendo o medo e alimentando a esperança.

Para essas comunidades, a Mãe-Gentil, Pátria-Amada, Brasil, não tem olhado com muito carinho, aliás, com nenhum carinho!

Do bem e do mal

Zuenlr Ventura

Era uma vez dois garotos, Ricardo e Paulo. Nascidos e criados no mesmo lugar, freqüentando as mesmas escolas, brincando com os mesmos amigos, suas trajetórias ajudam a desarrumar algumas idéias feitas sobre as causas da violência: um virou traficante e o outro, artista. Em consequência de uma dessas trapalhadas da polícia, os dois quase tiveram o mesmo destino num fim de semana no Rio de Janeiro: Ricardo, o Cuco, comparsa de Elias Maluco, acabou no Cemitério de Irajá, depois de um confronto com policiais; Paulo, o Nequeba, foi parar num hospital, ferido com três tiros, também pela PM, ao tentar descer do carro e provar com identidade na mão que era um honesto cidadão: percussionista da banda O Rappa e do Grupo Cultural Afro Reggae. Para quem atirou, não

havia dúvida: negro, jovem, dirigindo automóvel e morando em favela, só podia ser bandido.

Há dez anos, quando frequentei a favela carioca de Vigário Geral durante dez meses para escrever um livro, conheci os dois lá, ainda moleques: o mais velho tinha seus 18 anos e o outro, Paulo, uns 12. A história de Cuco e Negueba lembra a de outros dois jovens nascidos e criados nessa mesma comunidade, em idênticas condições sociais e econômicas: um se transformou no poderoso chefe do tráfico Flávio Negão, já morto, e o outro no sociólogo Caio Ferraz, vivendo hoje nos Estados Unidos.

No caso de Cuco e Negueba, quem os visse anos atrás provavelmente se enganaria fazendo previsão: o primeiro é que parecia ter uma carreira artística pela frente. Letrista de música, chegou a compor alguns sucessos não assinados na área funk. Assim, não por falta de oportunidade, preferiu o caminho rápido, mas efêmero do tráfico, que lhe deu poder, dinheiro e a

morte antes dos 30, como é comum nessa atividade. O problemático, rebelde e desajustado era o adolescente Paulo. José Junior conheceu os dois bem. Ele é o idealizador e coordenador do Grupo Cultural Afro Reggae, um movimento destinado a disputar jovens com o narcotráfico, oferecendo-lhes uma alternativa tentadora e sem risco: ser artista.

O grupo foi fundado logo depois da chacina de Vigário Geral, em 1993, quando uma tropa da PM invadiu a favela para vingar colegas mortos por traficantes, conseguindo executar 21 pessoas sem que alguma delas tivesse qualquer ligação com o crime. Com cursos, treinamentos e oficinas de capacitação profissional, o GCAR atua em quatro favelas. Sua banda principal talvez seja mais conhecida lá fora do que no Brasil. Já apresentou um show no Canadá, excursionou pela Europa e, volta e meia, faz workshops nos Estados Unidos. Quando saiu o seu primeiro CD, o New York Times dedicou-lhe meia página. Caetano

Veloso e Regina Casé são seus padrinhos.

"A história do Paulo", conta Junior, "foi a mais complicada do Afro Reggae. Indisciplinado, desrespeitoso, chato, ele foi expulso de todas as escolas em que estudou, inclusive de um orfanato onde a mãe, já sem saber o que fazer, o colocou". No Afro Reggae, criou caso com todos os professores. Rebelde sem causa, tinha tudo para ser recrutado pelo tráfico. Junior, o único a quem respeitava, decidiu investir nele, ao notar que ele se transformava quando tocava. "Ficava possuído de um amor e de um sentimento incríveis."

Depois de passar por três professores, que disseram que aquele garoto nada tinha a aprender com eles, Junior aceitou o que considera ter sido o maior desafio do grupo: "botar um moleque de 15 anos para dar aula. Em vez de aprender, passou a ensinar. Hoje é fácil, porque o Afro Reggae se transformou numa fábrica de talentos, mas naquela época era um risco". As primeiras oficinas que ele deu ficaram

vazias. "Ter aula com esse moleque!", reclamava-se.

Em pouco tempo, porém, Negueba revelou uma insuspeitada vocação didática: tornou-se um severo e exigente professor. Em 1997, segundo Junior, tinha se aprimorado mais como educador e como empreendedor social do que como artista. No ano seguinte, num workshop na Universidade de Freiburg, na Alemanha, dispensou o intérprete e preferiu dar aulas por gestos, sinais e sons de instrumentos que imitava com a boca. "Foi um sucesso. Num instante fez os alemães aprenderem maracatu, samba e samba-reggae".

Um dia Marcelo Yuka, líder do Rappa, foi visitar Paulo no hospital, onde estava internado com uma bala nas costas e o pé direito enfaixado, preso por uma armação de ferros. Já sofrera duas cirurgias e ia sofrer mais uma. Os médicos tiveram que recompor o tornozelo estilhaçado pelo tiro de fuzil. Yuka chegou na cadeira de rodas em que anda desde que ficou paraplégico, em

consequência dos tiros que recebeu de bandidos, tentando evitar o assalto a uma mulher. Ao ver o compadre (é padrinho da filha do percussionista) imobilizado na cama, brincou: "Bem-vindo ao clube".

Sentada ao lado, a mãe de Paulo, lembrando a trajetória vitoriosa do filho, comentou com Junior: "Quem diria que o nosso garoto chegaria aonde chegou".

Sobre os autores

BEATRIZ RESENDE é doutora em Literatura Comparada. Professora da Escola de Teatro da UNIRio, é pesquisadora do Programa Avançado de Cultura Contemporânea da UFRJ e do CNPq. É curadora da Biblioteca Virtual de Literatura – PACC/UFRJ e editora do Fórum Virtual *O que é Literatura*, projeto apoiado pela Faperj através do prêmio Cientista do Nosso Estado. Publicou *Apostamentos de crítica cultural* (Aeroplano Editora, Rio de Janeiro, 2002), *Cronistas do Rio* (José Olympio, Rio de Janeiro, 1995) e *Lima Barreto e o Rio de Janeiro em fragmentos* (Editora UFRJ, Unicamp, 1993). Escreve regularmente para cadernos literários.

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS é doutor em Sociologia do Direito pela Universidade de Yale (1973). É professor catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e professor visitante da Universidade de Wisconsin-Madison, da London School of Economics, da Universidade de São Paulo e da Universidad de Los Andes. Diretor do Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Diretor do Centro de Documentação 25 de Abril da Universidade de Coimbra. Diretor da *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Recebeu o Prêmio de Ensaio Pen Club Português 1994; o Prêmio Gulbenkian de Ciência, 1996; o Prêmio Bordalo da Imprensa – Ciências, 1997; e o Prêmio Jabuti (Brasil) – Área de Ciências Humanas e Educação, 2001.

ECIO DE SALLES é mestre em Literatura Brasileira, coordena o Programa de Educação do Grupo Cultural Afro Reggae, núcleo responsável pela elaboração e coordenação de projetos ligados ao

campo da Educação, além de participar na produção de eventos realizados pelo grupo e coordenar um de seus subgrupos, o Afro Samba. Também integra a Coordenação Editorial da Revista Global Brasil. Em 2002, concluiu o mestrado em Literatura Brasileira na Universidade Federal Fluminense (UFF), e o tema de sua dissertação abordou a produção textual da cultura hip-hop no Brasil.

FERRÉZ nasceu em São Paulo, em 1975, e adotou na literatura o pseudônimo para homenagear dois líderes populares: Virgulino Ferreira, o Lampião, e Zumbi dos Palmares. É autor do livro *Capão pecado* (São Paulo, Labortexto, 2000), romance sobre o cotidiano de um dos bairros da periferia de São Paulo – em que o escritor vive até hoje. Ferréz é ligado ao movimento hip hop e participa de eventos culturais na periferia. Em 2003, lançou o romance *Manual prático do ódio* (Rio de Janeiro, Objetiva, 2003). E é idealizador do projeto Literatura Marginal, que em breve será lançado em livro pela Editora Agir.

JAILSON DE SOUZA E SILVA é doutor em Educação pela PUC-Rio. Publicou *Por que uns e não outros? Caminhada de jovens pobres para a universidade* (Editora 7 Letras, Rio de Janeiro, 2003). É professor adjunto da Faculdade de Educação da UFF desde 1992 e professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF. Um dos fundadores do Centro de Estudos e Ações Solidárias da Maré (Ceasm). Coordenador geral do Observatório de Favelas do Rio de Janeiro. Consultor do Unicef e da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

MARTA PORTO é jornalista, pós-graduada em Planejamento Estratégico e Sistemas de Informação (PUC-MG), com mestrado em Ciência da Informação (UFMG). Foi diretora de planejamento e coordenação cultural da Secretaria Municipal de Cultura de Belo Horizonte e coordenadora do Escritório da Unesco no Rio de Janeiro. Recebeu o prêmio Prix Mobius de Multimídia Cultural, França, em 1997, pela Revista Eletrônica Zapp Cultural, e o Prêmio Beija-Flor – Homenagem Especial 2001. Integra o Comitê da Agenda XXI do Fórum de Autoridades Locais, implantado pelo Fórum Universal de Culturas – Barcelona (2004). Atualmente é diretora da X Brasil.

MAURÍCIO TORRES nasceu na cidade de São Paulo. Iniciou-se na Engenharia Agrônômica e perdeu-se em Letras. É professor e milita em movimentos populares. Atualmente divide-se entre a paulistana Vila Madalena, onde trabalha na Editora Casa Amarela, e a Floresta Amazônica, desenvolvendo um trabalho de pesquisa sobre exclusão social.

PAULO LINS fez graduação e licenciatura em Língua Portuguesa e Literaturas Brasileira e Portuguesa, na UFRJ. Foi integrante do grupo Cooperativa de Poetas nos anos 80. Em 1986, publicou seu primeiro livro de poemas, *Sobre o sol*, pela UFRJ. Entre 1991 e 1992, realizou pesquisa para o projeto “Crime e criminalidade nas classes populares” com bolsa Faperj/Iuperj. Em 1995 foi contemplado com a bolsa Vitae de Artes. Organizou o cineclube na Cidade de

Deus. Publicou o romance *Cidade de Deus* pela Editora Companhia das Letras, em 1997, transformado em filme em 2002. Trabalhou na Secretaria de Cultura do Estado do Rio de Janeiro em 2002, onde criou um projeto de bibliotecas em escolas de favelas. Em 2004, passou um mês como escritor residente na Universidade da Califórnia, em Berkeley. É roteirista, junto com Lúcia Murat, do filme *Quase dois irmãos*.

PAULO ROBERTO PIRES é jornalista, mestre em Comunicação pela Escola de Comunicação da UFRJ e professor da ECO/UFRJ. Publicou a biografia *Helio Pellegrino, a paixão indignada* e a novela *Do amor ausente* (Rocco, Rio de Janeiro, 2000) e organizou, com Flavio Pinheiro, *Próximos 500 – As perguntas que o Brasil vai ter que responder* (Aeroplano, Rio de Janeiro, 2000). É responsável pela organização da nova edição, ampliada, da obra reunida de Torquato Neto (Rocco, Rio de Janeiro, 2004). É diretor editorial da Ediouro e colunista do site No Mínimo.

TIÃO SANTOS é radialista, produtor e diretor de rádio. Foi professor de Educação Física e Moral e Cívica; diretor e instrutor da Casa de Meninos de São Paulo Apóstolo, de Petrópolis; coordenador de correspondentes comunitários do Portal Viva Favela, Viva Rio, em 2001; coordenador da Rádio Viva Rio e da Rede Viva Favela. Ex-diretor da Federação Nacional dos Radialistas; ex-presidente da Abraço (Associação Brasileira de Radiodifusão Comunitária) e membro do Grupo de Trabalho do Ministério das Comunicações.

ZUENIR VENTURA é jornalista há quase 40 anos. Formado em Letras, trabalhou como repórter, redator e editor em vários jornais e revistas. Ganhou o Prêmio Esso de Reportagem e o Prêmio Wladimir Herzog de Jornalismo em 1989. Recebeu o Prêmio Jabuti (categoria reportagem) pelo best-seller *1968 – O ano que não terminou* (Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988). É autor de *Cidade partida* (São Paulo, Companhia das Letras, 1994), *Inveja – mal secreto* (Rio de Janeiro, Objetiva, 1998), *Crônicas de um fim de século* (Rio de Janeiro, Objetiva, 1999), *Cultura em trânsito* (Rio de Janeiro, Aeroplano, 2000), *Chico Mendes – Crime e castigo* (São Paulo, Companhia das Letras, 2003) e *Vozes do golpe* (São Paulo, Companhia das Letras, 2004). Atualmente é colunista do jornal *O Globo* e do site No Mínimo.

Sobre o evento

O seminário *Cultura e desenvolvimento* foi realizado entre os dias 23 e 26 de novembro de 2004, no Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro. Participantes: Beatriz Resende, Boaventura de Sousa Santos, Carmen Luz, Ecio de Salles, Ferréz, Graça Salgado, Heloisa Buarque de Hollanda, Heloisa Toller Gomes, Ilana Strozenberg, Jailson de Souza e Silva, Ismael Lopes, Marta Porto, Maurício Torres, Misael Avelino dos Santos, MVBill, Nega Giza, Paulo Lins, Paulo Roberto Pires, Tião Santos e Zuenir Ventura.

Composto em Adobe Garamond corpos 10, 12, 14 e 18 sobre 14,6,
Helvetica Neue Condensed corpo 9 sobre 10,8
e corpos 10, 12, 18 e 24 sobre 15,
e Highway to Heck corpo 12 sobre 17, e corpos 14 e 24 sobre 24,5.
Impresso em papel polén bold 90g, pela gráfica Imprinta
para a Aeroplano Editora, em Novembro de 2004.